国語解釋学

解釋学序説

石川脩平

國語科學講座

— X —

國語解釋學

解釋學序說

石山脩平

株式會社
明治書院

國語科學講座

— X —

國語解釋學

解釋學序說

石山脩平

株式會社

明治書院

目次

解釋學序說

石山脩平

第一篇　理會・解釋・解釋學

第一章　理會の意義

〔一〕理會の實踐と理論

體驗・表現・理會　人は外界との交渉によつて內に何等かの體驗を得るとともに、その體驗を種々なる形式に於て外に表現し、他の人はまたこの表現を理會して自らの體驗を培ふ。自我と環境との相互作用に於て存在する生命は、內に自らを意識して體驗となり、外に自らを現はして表現となり、他人に於ける表現を理會して、實は本來自らの中に含みながら未だ意識しなかつた所のものを自らの中に見出す。體驗は生命の內化であり、表現はその外化であり、理會は他人によつて外化された生命を自己に於て內化するとともに、自らの內に潛める生命を顯はにすることであつて、內化が同時に一種の外化を兼ねた作用―この意味に於て內化と外化とを綜合せる作用―である。かくしてディルタイ(W. Dilthey, 1833—1911)の考へた如く、體驗(Erleben)と表現(Ausdruck)と理會(Verstehen)とは、精神生活が

辿る不斷の循環路である。

解釋とはこの循環途上の一領域を成せる理會の一種であつて、特に永續的に固定せる生活表現、就中文字による表現を理會することであり、解釋學とは解釋の方法を究明し、その可能性を基礎づけ、その普遍妥當性を限界づけることである。故に解釋學の意義を明かにするためには、先づ理會の意義を—既に餘りに多く學界の論題とせられたにも拘らず、なほ本講敍述の出發點に必要な限りに於て—概說しなければならぬ。

理會の實踐　理會(Verstehen)といふ作用は、それが理論的に考究せられる前に、極めて根源的な、また日常的な實踐的事實である。ヴァッハ(J. Wach)が說いてゐるやうに、理會は社會生活の根本條件である。蓋し人が互に孤立せずして內面的に作用し合ふことが社會の本質であり、而してこの內面的相互作用は理會を前提としなければ成立し得ないからである。故に理會は人類が地上に在ると共に、且つ社會生活を營むと同時に、根源的に現はれた一つの根源現象(Urphänomen)である。それは從つてまた極めて日常的な生活事實であつて、人々は敢て問題とすることなく當然自明の作用として理會を實踐してゐる。ディルタイの言つてゐる如く「吾々の行動は常に他人の理會を前提として居り、人間の幸福の大部分は他人の精神狀態の追感から生れる」。他人と共働する時、競爭する時、更に敵對する時ですら、相手の理會が前提となつて居り、また社交や讀書の樂みは理會なしには成立し得ない。理會が學問の方法に用ひられて古典研究や歷史研究が行はれる場合でも、研究者は過去の作品や人物を正しく理會し得ることを無意識的に豫想してゐるのであつて、理會といふ作用そのものを問題とはしないのである。

理會の理論　然るにこの日常的な理會作用が、何等かの障碍(プロブレマ)(πρόβλημα)に出遭ひ、行詰(アポリア)(ἀπορία)に陷るとき—例へば、「誤つて理會すること」(Missverstehen)の不都合や、「理會し得ないこと」(Nichtverstehen)の不愉快を感ず

るときーはじめて正しい理會が意識的に求められ、そこに理會の本質や方法や可能根據や妥當性などが、問題(プロブレム)として自覺せられる。それは卽ち理會作用の實踐(プラクシス)(πρᾶξις)そのものを踏止まつて眺める所の觀照(テオリア)(θεωρία)であつて、理論(テオリー)(Theorie) とはいつでも實踐に加へた觀照に外ならない。そしてこの理論が實踐を整頓し基礎づけ限界づけることによつて、實踐は正しい方法を指示せられ、至當な自信と必要な自制とを與へられるのである。

〔二〕 理會の本質

說明と理會　理會の原語としての Verstehen は、元來日用語としても學術語としても甚だ多義に用ひられて來た。篠原助市氏が說かれてゐる所によれば、それは「もと悟性 Verstand から導かれた語で、廣義には因果的、論理的及び精神作用の移入的認識を凡て含み、例へば雷鳴が雷光に次いで起り、又は二つの前提から結論が生じ、又は脅迫の身振りから憤怒の情を推定するが如き、何れも夫れ夫れ一種の Verstehen である。しかも哲學の歷史について見れば Verstehen をば因果關係の認識にのみ限定し、ディルタイが之に與へた意義とは正反對に使用せるものも少くない。例へばショーペンハウエル(A. Schopenhauer, 1788—1860)に從へば、Verstehen の唯一の形式及び機能は因果的聯關の「直接の從つて直覺的な把捉」であり、一切の Verstehen せられた聯關はいつでも因果的聯關であり、動機作用すらも內面に起る因果に外ならなかつた。從つて若し因果的聯關の認識を說明と稱するならば、此の場合說明と Verstehen とは反對の槪念でないのみならず、相互に密接な關係を有する」。日常生活に於てはシュプランガー(E. Spranger, 1882—) の言つてゐる如く、理會は單に心理學的認識の一形式であるばかりでなく同時に理會される相手との共鳴を意味し、それ故に「理會せられるといふことは愛せられることとの幸福な前階であり、無理會とは冷淡であり拒否ですらある」。

然るに理會が斯くの如き曖昧な日用語や多義な學術語としてではなく、特定の一義的な學術語として用ひられるに至つたのは、主としてディルタイの功績である。「自然をば吾々は說明し、精神生活をば吾々は理會する」との宣言は、自然科學的認識方法たる說明（Erklären）から、精神科學的認識方法たる理會を端的に區別したものである。ディルタイによれば、自然を要素に分析し、假說を媒介として、それ等の要素を因果的關聯に構成するのは、自然科學に固有な說明方法であるが、精神科學は精神生活をば、本原的に全一的意味關聯に於て與へられたものとして、直接に追體驗するのであつて、これが卽ち理會である。換言すれば、自然はそれ自體に於ては何等の價値を目ざして居らず、從つて何等の意味をも有せず、唯機械的・盲目的に、因果律のままに生起してゐるのであるから、これを要素の因果的關聯として、外から（認識主觀から）統一することが可能であるけれども、精神生活はそれ自體が何等かの價値に向へる目的を內具し、そのために一切の機能を意味ある全體に統一してゐるが故に、斯かる認識對象に適はしく認識するには（後述の如きそれの外的表徵を機緣として）、認識主觀自らの精神をば、對象の內からの統一に合致する樣に追構成（nachbilden）することによつて、對象を追體驗（nacherleben）しなければならぬ。これが卽ち理會であつて、シュプランガーの斷言せる如く、「理會こそは精神科學に獨特なる認識方法である」。

客觀的認識　理會が認識主觀の追構成によつて認識對象を追體驗することであるとしても、それは併し認識である限り、單なる主觀的獨斷にあらずして、普遍的に、從つてまた客觀的に妥當なる認識でなければならぬ。シュプランガーが「理會とは精神的關聯をば、客觀的に妥當なる認識の形式に於て、意味を有するものとして把捉することをいふ」と定義したのはこの故である。尤も理會の客觀的妥當性は、後述の如く、畢竟は無限の課題であつて現實には容易に達成せられないのであるが、それにも拘らず、「吾人は客觀性の要求を以て（シュプランガー）」これを行はねばな

らない。精神科學の基礎たる理會が「普遍妥當性にまで高められ得るか否かは」ディルタイの言へる如く、「精神科學と歴史との確立」に關はる重大問題であつて、『歴史的理性批判』の名の下に彼の企てた仕事は、實にこの理會の妥當性の吟味―更に言へば精神に關する「普遍妥當の認識の可能性と限界との證明」―に焦點づけられてゐたのである。

原理と過程とに從へる認識　普遍的・客觀的妥當性を要求する理會は、偶然の思ひ付や輕卒な獨斷であつてはならぬことは言ふまでもないが、また往々誤解せられるやうに、直覺的・神祕的・天才的な頓悟といふが如きものであつてもならない。寧ろそれは一定の原理と過程とを以て行はれる周到な理論的活動でなければならぬ。勿論非合理的直觀や藝術的想像は、後述の如く、理會に必須なる能力であるが、それすら一定の原理に導かれ一定の過程中に定位して行はるべきである。また天才は原理や過程を自覺せずして深刻な妥當な理會に到達し得るであらうが、學的認識としての理會は、凡人がそれに則ることによつて誤りなき理會に到り得べき原理と過程とを具へてゐなければならない。シュプランガーが理會をば「甚だ複雜な理論的活動」であると言つたのは、上述の意味に於ける周到な學的認識を指したのである。

全體的認識　上に「理論的活動」と言つたのは併し單なる「知的活動」と解せられてはならない。却てこゝでは理會の對象が、後述の如く、知情意の全一體たる精神生活であることに對應して、理會の作用もまた知情意の全一的作用でなければならぬ。故にディルタイは「吾人は說明をば純粹に知的な過程によつて行ふが、併し理會をばすべての情意力(Gemütskräfte)の共同によつて行ふ」と宣してゐる。對象の全體を主觀の全體によつて把握すること、この全體的認識こそ理會の本質的特徴である。私が Verstehen の譯語を特に理會と記すのも、それによつて對象の全體と主觀の全體とがぴつたりと會ふといふ心持を表はすためであつて、會得とか會心とかの會をその語感に含ませてゐるの

である。

以上に私は理會作用の本質的要件を求めて、それが第一に精神科學に獨特な認識方法として精神的對象を追構成により追體驗する作用であること、第二に客觀的妥當性を要求する認識であること、第三に一定の原理と過程とに從へる理論的活動であること、第四に全精神力の共働による全體的認識であることを述べた。これ等の諸點は後篇に於て更に詳述するであらうが、取敢へず以上の程度の規定を「理會」の概念に與へて置くことが、後の論述を展開させるために必要である。

〔三〕 理會の對象

主觀的精神と客觀的精神　上述の如き理會作用の向ふ對象は何であるか。それは既に屢々述べたやうに、一言に約すれば精神生活であるが、併し精神生活は更に人の體驗に於ける精神、即ち體驗の主體(Subjekt)についてゐる精神と、それが客觀化(objektivieren)された精神、即ち體驗の主體から投射(objecto)されて獨自の存在を保てる精神との兩者に分けられる。前者は主觀的精神(Subjektiver Geist)と呼ばれ、後者は客觀的精神(Objektiver Geist)若くは文化財(Kulturgüter)と呼ばれる。シュプランガーが「吾人の意味する理會とは、或人の存在及び行爲、體驗及び態度に於ける內面的意味關聯若くは精神的客觀物の意味を把握する所の、甚だ複雜な理論的活動である」と定義してゐる場合の「存在及び行爲、體驗及び態度に於ける內面的意味關聯」とは即ち主觀的精神の謂であり、「精神的客觀物の意味」とは客觀的精神を指すのである。

精神の客觀化の段階　フライアー(H. Freyer,)によれば、精神の客觀化(Objektivation)の過程は三つの段階に分れる(これは決して發達の段階ではなく、寧ろ精神客觀化の要件であり、從つて客觀的精神の存立條件である)。先づ精神

が外に表現せられながら未だ客觀化されざるものに、「表出運動」(Ausdrucksbewegungen)がある。怒つて拳を握るが如きはその例である。これは精神物理的生活過程そのものと分離し難き部分であつて、内なる體驗を如實に表現してゐる。そこでは精神は主體に結合してゐて未だ客觀化せられないのである。然るに指示身振(Hinweisende oder Darstellende Gebärden)は、例へば指を以て書籍を指す如く、客觀的對象を指示する。勿論そこにも表出運動として内なる精神狀態は現れてゐるけれども、併しその身振の當面の機能は、内なる精神とは別に、客觀的意味―こゝでは特定の方向・場所に於ける書籍の存在―を指示することに存する。斯く體驗と離れてそれ自體が客觀世界の特定の意味領域を形成する所に「客觀的精神の固有の誕生」がある。故に指示身振は精神客觀化の第一段である。第二段の客觀化は、例へば道標や藝術品の意味の如きものであつて(道標や藝術品は後述の第三段の客觀化の例にもなるが、ここではそれ等の物的方面ではなく、それ等の意味だけが着眼せられる)、そこではそれを作つた主體の體驗やその制作過程などを離れて、それ自らが客觀的意味を表してゐる。第一段の指示身振に於ては意味するものは客觀的であつても動作そのものはなほ主體に結合してゐたのであるが、第二段に於ては意味は全く主體を離れた形象(Form, Gebilde)にまで形成せられる。この主體からの分離に於て精神は完全に客觀化するのである。この第二段は直ちに第三段に結合する。第三段の客觀化とは、精神が物質を藉りて固定的形式に表現せられ、時間的永續性を得ることである。その物質の性能に依存して永續性は相對的なものであるが、併しともかく何程かの永續性を與へられることによつて、精神はその主體の存亡去來から完全に獨立し、この意味に於て客觀化を完成する。但し物質の力を藉りて固定することは必ずしも精神客觀化の必然的特徴ではない。ホメロスの詩は文字に書かれなくとも、口から口へ傳へられる時に既に客觀化されて居り、慣習法は成文に記されなくても客觀的精神である。故にフライアーは精神客觀化の本

質をば結局精神が何等かの形象となる所の「形象化」(Formwerden)に求めた。卽ち精神が主體の體驗から離れて特定の形象として獨立自存し得ること—超體驗的存在(Erlebnistranszendente Exisistenz)を得ること—が客觀化の本質である(尤も文字に記されぬホメロス詩篇や慣習法も、それが客觀的に獨立自存し得るためには一定の朗誦法や生活形式として何等かの物的表徵に托せられることが必要であるから、この意味に於てはやはり物質の力を藉りるのであつて・「形象」とは、後にも述べる如く、精神と物的表徵との一如の結合に外ならない)。勿論斯くして超體驗的存在となつた精神もそれが精神としての意味を實現するためには、人々の主觀的體驗によつて理會されねばならないのであるが、併しこの事は客觀的精神が個々の主觀的精神による現實の理會を豫想して存立するといふ意味ではない。これは寧ろ主觀的精神一般による理會を豫想し、現實に理會せられなくとも、理會され得べき可能性の故に、嚴存するのである。ともあれ精神の客觀化は第一にそれが客觀的意味を指示すること、第二にそれが主體の體驗から分離すること、第三にそれが永續的に存在し得る形象となることを要件とするのである。

〔四〕 理會の媒材

精神の物的表徵　理會は上述の如く一方では主體の體驗卽ち主觀的精神を對象とし、他方ではそれが客觀化せられた所の客觀的精神(文化財)を對象とするのであるが、併し何れの場合でも、理會は對象が何等かの物的素材を藉りて自己を表現してゐる所の表徵(Zeichen)を手懸りとして行はれる。アリストテレースはすべての創作の本質を「模倣」(μίμησις)—私はこれを後述の如く表現・描寫の意に解する—に求めながら、而も創作の種別の觀點をば、夫々に「異なるものに於て」(ἐν ἑτέροις)、「異なるものを」(ἕτερα)、「異なる仕方で」(ἑτέρως)模倣することに求めた。この場合に「異なるものに於て」とは卽ち表現に用ふる媒材であり、「異なるもの」とは表現の對象—體驗の內容—であり、

「異なる仕方で」とは表現の様式である。そしてこゝに表現の媒材とはアリストテーレスに從へば色彩(クローマ)や形體(スケーマ)や律動(リトモス)や言葉(ロゴス)や諧音(ハルモニア)などであるが、それ等は結局物質的・感官的表徴に歸着する。この表現の媒材が理會の立場からすれば同時に理會の媒材である。アリストテーレスの意味した媒材は客觀的精神の表現手段であるが、廣く理會の立場からすれば、主觀的精神の外的表徴もまたそれの理會の媒材である。即ち客觀化されざる主觀的體驗と雖も表情・身振・動作・言語等に表現せられ、それ等を機縁としてのみ理會せられるのである。斯くして一般に、ディルタイの言へる如く「外から感覺的に與へられてゐる所の表徴よりして、內的なるものを認識する過程をば、吾人は理會と名づける」。即ち、精神生活の感覺的に與へられた表現よりして、この精神生活を認識する過程を吾人は理會と呼ぶのである。ここに感覺的に與へられた表現とか表徴とかいふのは、ディルタイによれば、例へば「大理石や、音樂的に形成せられた音や、表情身振や、言語や文獻や行動や、經濟組織や政治的制度」などである。要するに認識對象たる精神(主觀的又は客觀的精神)が種々の物的素材に於て感覺的に表現せられてゐる所の表徴を機縁として、認識主觀の精神を追構成し、對象の精神を追體驗することが理會である。

內的精神と外的表徴　この場合に內的精神的なるものと、外的物質的なるものとは、原因と結果としてではなく、寧ろ本來は對立せる兩契機の辨證的止揚として綜合せられてゐる。即ち物的素材はそれ自らの性能を以て精神生活の表現を拘束し規定してゐると共に、精神生活はまたそれ自らの表現を要求して物的素材を支配し驅使してゐる。精神生活は物的素材の抵抗を受けながらも、なほ物的素材の故に自らを表現し得るのであり、物的素材は精神生活に抵抗しながらも、なほ精神生活の故に自らの性能を輝かし發揮し得るのである。謂はゞ物質は闇の契機であり、精神は光の契機である。闇は光の對極でありながら、同時に光をして輝きを現はさしめる所以のものであり、光は闇を照破し

征服しながら、まさに闇の故に自らを顯はにし得る。要するに光あつての闇であり、闇あつての光であつて、兩者の關係はまさに對立的契機の辨證的止揚である。この事態は後述の表現過程—特にも表現の苦心—に於て如實に體驗せられるのであるが、それにも拘らず兩契機の止揚された形象に就て見れば、精神と物質とは全く不離の一體となつてゐる。そこでは、フライアーが巧みに譬へた如く「表徴は內に意味を包むこと宛も特定の輪廓線が內に特定の空間を包むが如く、意味は表徴に宿ること宛も生命が生ける肉體に宿るが如くである。凸面が內から見れば必然に凹面である如く、表徴は內から見れば必然に意味である」。

形象の意義　本來美學上の概念であつて最近は教育界に喧傳論議せられてゐる「形象」の意味を私はこゝに略說すべき機會を得た。且つ又この極めて多義な言葉を私の立場から解明して置くことは本講の後の論述の爲にも大切な準備である。シュプランガーは自我の美的態度を特色づけて、それは、對象に對して利害の立場からでもなく、またその不變の本質を知らうとする態度でもなくて、專ら「觀照的・享樂的態度」(Die schauend-geniessende Haltung)に立つものであるとし、そしてそこに行はれる作用をば「印象・表現」(Eindruck-Ausdruck) の語を以て示してゐる。卽ち自我は或は對象の輪廓に沿うて何等かの心的律動を感じ、或はその色調や音響から何等かの情調をそゝられる。かうして對象から受ける「印象」は同時に實は自我の精神力(Gemütskräften)の中に惹起された何等かの精神的內容の「表現」である。卽ちそこでは對象と吾々とは全く融合して、「對象の吾々に於ける印象は同時に吾々からの表現となる」。而も內に起されたこの表現は宛も對象がそれを表現したかの如くに感得せられる。これが卽ち「感情移入」(Einfühlung)でもある。かうした作用によつて對象は或る「感官的・具體的現象」(Die sinnlich-konkrete Erscheinung)でありながら、同時に精神的な內容を表現する所のものとなるのであつて、シュプランガーはこれを「ゲビルデ」(Ge-

bilde)・「ビルドハフテ」(Bildhafte)・「フォルム」(Form)・「ゲシュタルト」Gestalt)などと呼んでゐる。私はこれ等の呼稱を等しく「形象」と譯して置く。要するにそれは自我に感官的印象を與へるやうな物的素材でありながら、精神的內容を(實は自我から移入されて)それ自體が表現してゐると見られる所の對象である。卽ちそこでは外的・物質的なるものと內的・精神的なるものとが全く融和綜合せられてゐるのであつて、私が形象と名づけるものは斯くの如きものである。

以上は私に於ける最廣義の形象概念であつて、所謂主觀的精神も客觀的精神も、それ等が外的・物質的表徵によつて表現せられてゐる限り共に形象化するのである。私は併し第二に狹義の形象概念をば客觀的精神だけに限定する。それはさきにフライアーの所說を藉りて精神の客觀化の段階を述べた際に第二・第三段の客觀化卽ち形象化(Formwerden)として指摘したものであつて、精神が主體を離れ物質を藉りて永續的固定的なる姿となつたものである。美學上で藝術作品が形象と呼ばれるのはこの謂であるが、私は併しこれを藝術作品のみには限定せずして、ともかく客觀的精神の物的存在形態一般を指すことゝする。後に說くべき「文の形象」も、客觀的精神が言語・文字といふ物的表徵に於て存在する形態に外ならぬのである。

第二章　解釋・解釋學の意義

〔一〕解釋の意義

廣義の解釋　理會が斯くの如く外的・物質的表徵を媒介として行はれるといふことは、やがてその表徵の種類によつて理會の種類(遡つては理會の對象の種類)を分つことを可能ならしめる。そして本講の主題たる解釋を理會の一

種として限定する種差はまさにこの表徴の一種たる文字に存するのである。

扨て理會はすべて外的表徴を辿つて行はれるのであるが、表情や身振や動作の如く、その時限りで消失する表徴に對しては、如何に注意深き理會と雖もそれが、ディルタイの所謂「技術的理會」(Kuntmässiges Verstehen)——一定の原理に基き一定の過程に從へる理會——となることは容易でない。然るに繪畫や彫刻や文獻の如く、固定し永續せる表徴に對しては、幾度もそれに還つて——また先人の理會の遺績を繼承して——次第に理會を確かめ深めることが出來るのであつて、こゝに理會の仕事は最も技術的に行はれ得る。「斯く永續的に固定せる生活表現の技術的理會を吾人は解釋(Auslegung oder Interpretation)と名づける(ディルタイ)」。この意味に於て繪畫や彫刻を對象とする解釋術も存在する。ヴォルフ(Ch. wolff, 1679—1754)は考古學上の解釋學及び批評を要求し、ヴェルケル(F. G. Welcker, 1784—1864)はそれを創始し、プレレル(Preller,)はそれを繼承した。かくして廣義に解釋とは體驗の永續的・固定的表現たる繪畫・彫刻・文獻等の理會を指すのである。

狹義の解釋 然しながら更に嚴密には、解釋とは狹く文獻の理會のみを意味する。後にも述べるやうに、言語は體驗の內容を限定し且つ第三者に傳へる機能に於て最もすぐれたものであるが、その言語を文字といふ表徴に托して固定化し永續化したものが文獻(Schriften)である。而も繪畫や彫刻はそれに用ひた物的素材の變質や腐朽や崩壞によつてその價値を失ひ、模寫や模造は到底原作の價値を保存し得ないのであるが、文字は紙や墨の腐朽にも拘らず幾度も書き直し刷り直して保存し傳播し得て毫もその意味を失はない。斯くしてディルタイの言へる如く、「文獻のみが人間の內的生活を最も完全に、殘りなく、且つ客觀的に理會し得べき表現であり、こゝに精神生活及び歷史の理會に對する文獻の測り難き重要性が存する。それ故に文獻に保存されたる人間生活の遺跡の解釋は理會の技術の中核をな

すものである」。更にまた文獻はそれ自身が解釋の重要なる對象であるのみならず、その他の解釋對象—例へば繪畫・彫刻等—もそれ等に關する何等かの記錄を介して解釋せられるといふことが多い。故にプレルは考古學的解釋術に於て、聲なき作品の解釋が一般に文獻からの解明に依據してゐることを强調した。かくの如くにして解釋とは狹義には文獻の理會のみを指すのである。從つて「解釋學」は嚴密には「言語解釋學」でなければならず、而も「文字に書かれた言語の解釋學」即ち「文獻解釋學」でなければならない。

解釋の語義　「解釋學」の原語ヘルメノイティーク（Hermeneutik）は「解釋する」といふ意味の希臘語ヘルメーネウエイン（ἑρμηνεύειν）から來たのであるが、ヘルメーネウエインは「語る」—希臘語のエイロー（εἴρω）、羅甸語のセリオ（Serio）—の意味であり、而もそれが羅甸語の「通譯すること」—インテルプレターリ（interpretari）—の意味を有するに至るや、それは、（一）理會されぬものを明かにすることゝ、（二）理會されたものを述べること即ち表明することとの兩義を有するに至つた。故に「解釋」（ヘルメーネウエイン）は、（一）飜譯（Uebersetzung）と（二）傳達（Mitteilung）及び叙述（Darstellung）との兩義に用ひられ、「解釋者」—ヘルメーネウス（ἑρμηνεύς）—は常人に理會されぬものを、（或は傳統の力を藉り或は自らの精神活動によつて）他人に「取次ぐ人」又は「解明する人」として現れた。かくして「解釋」とは或る精神的對象の意味を把握することゝ、それを他人に述べ傳へることゝを兼ねてゐるのであつて、從來我が國の儒者や國學者が弟子に向つて行つた「講釋」又は「註釋」の仕事がまさしくそれに當るのである。而もこの場合の對象が專ら文獻であつたことは、狹義の解釋の意味を示すものである。

（二）解釋學の意義及び任務

解釋學の意義　上述の如き解釋に關する理論が、即ち解釋學（Hermeneutik）である。理論とは一般に實踐に對する

觀照・反省であり、それによつて實踐の方法を規定し、その根據を固めその限界を明かにすることである。換言すれば解釋をしてディルタイの所謂「技術的」ならしめるための考察が解釋學である。故にディルタイは「文獻的に固定されたる生活表現の理會に關する技術論を吾人は解釋學と名づける」と說いてゐる。この場合に「技術論」(Kunstlehre)とは決して「學にあらざる單なる技術」の意味に解すべきではないと、私は思ふ。「技術」とは希臘語のテクネー(τέχνη)が意味したやうに、一定の理論に基づく活動であり、換言すれば一定の原理と過程とに從へる活動であつて、そこには「學」―希臘人の所謂エピステーメ(ἐπιστήμη)―が當然豫想せられてゐる。そして「技術論」とは取りも直さず技術の根底にある學の研究であつて、技術の則るべき原理と過程との考察に外ならない。かくして解釋學が解釋に關する技術論であるといふことは、それが解釋の原理と過程との論究であることを意味するのである。而もこの原理と過程との論究は、必然にそれ等の可能根據と妥當性との吟味にまづ進まざるを得ない。

解釋學の任務　斯くして解釋學の任務を列擧すれば次の諸點に歸するであらう。

第一は解釋の方法(Methode)に關する論究である。而して解釋が方法的(methodisch)に行はれるためには、それは一定の原理に基づき一定の過程を辿つて行はれねばならぬ。故に解釋方法論は更に解釋方法上の諸原理の究明と解釋の實踐過程の論述とに分れる。

第二に解釋學は解釋の可能性(Möglichkeit)を基礎づけることを任務とする。解釋者が自らとは別の人間の精神生活の表現を何故に理會し得るか。それの可能なるためには如何なる根據があり、如何なる條件が必要であるか。これが解釋の可能根據に關する論究である。

第三に解釋學は解釋の妥當性(Gültigkeit)を吟味することを任務とする。解釋は普遍的・客觀的妥當性を要求する

のであるが、それは果して如何なる條件によつて充たされるか。從つてその條件により如何なる程度の妥當性を有するか。換言すれば解釋の限界(Grenze)は何處に存するのであるか。この點を吟味することによつて、同時に妥當性多き解釋を目ざす者の取るべき態度を明かにすることが解釋學の最後の課題である。

第二篇　解釋の對象

第一章　文の表現過程

〔一〕 文章表現論と解釋學

解釋學の前提　認識の方法のみが對象を特質づけるのではなく、却て方法は對象の本來の特質に適はしく行はれねばならぬといふ立場こそ、自然の說明に對立して精神の理會が强調せられる所以である。狹義の解釋が精神の文獻的表現の理會であるならば、解釋學は文獻作品の構造・性格に卽して、解釋の方法を考究し、その可能根據と妥當性とを批判しなければならぬ。而して文獻作品の構造・性格は、精神的體驗が文にまで表現せられる過程に照して(勿論それからだけではないが)、把握せられること多きが故に、解釋學は表現論(Ausdruckslehre)—特に文章表現論—を重要なる前提とする。但しこの事は、解釋過程が創作過程の反復であるとの意味ではなく、また解釋が創作者の心理に拘束されねばならぬことを意味するのでもない。解釋過程は創作過程の迂路曲折を省いて直線的・經濟的に進行し、且つ又創作者の心理から離れて對象的解釋に向ふのが解釋の本來の方向である。それにも拘らず解釋が對象の構造・性格に卽して行はれねばならぬことの故に、而して對象の構造・性格がそれの表現過程に照して明かにせられる限り

に於て、解釋學は、自らの固有の領域に入る前に、先づ言語表現論特に文章表現論を一瞥しなければならぬ。

文章表現論　文章表現論は「表現論」一般の理論を言語表現の特殊性によつて具體化し、更にそれを文字表現の制約下に考察するものである。それは心理學の一部門としての表現心理學と、哲學の一部門としての「象徴形式の哲學」(カッシラーのそれの如き)とを基礎とし、それに言語心理學・言語哲學・修辭學等を加へて組織さるべきものであり、而も單にこれ等諸學の混合でなく、文章構成の目標を視點として統一的に組織されたものでなければならぬ。それは一個獨立の學的領域であり、斯道の專門家によつて取扱はるべきものであるが、併しその所論の立場乃至構成繁簡等が、論者によつて多様であることを想へば、私の述べんとする解釋學に適應する前提としての文章表現論は、また私によつて述べられることが必要である。この意味に於て、後の解釋學固有の論述を豫想しつゝ、それに必要なる限りの文章表現論をこゝに略述したいと思ふ。

〔二〕 體驗とその構造及び性格

作用面と對象面　一般に表現作用は、内なる體驗を整序し外化して、自己にも他人にも把握され得べき形態とすることである。故にこの作用の論述は先づ體驗の考察から出發せねばならぬ。こゝに體驗とは意識の直接の事實であり、生命の連續的進展の各瞬間に於てその現在の一斷面が自覺せられた姿である。生命は自我と外界との不斷の交渉に於て絶えず流動進展しつゝあるのであるが、この交渉から成立する所のものが内に自覺された姿―この意味でディルタイが生命の「内化」(innewerden)と呼べるもの―が卽ち體驗である。故に體驗は自我と外界との、作用と對象との相關に於て成立するものである。シュプランガーは同様の意味をば、作用(Akt)と體驗(Erlebnis)との相關關係として論じてゐる。彼に從へば作用とは自我が對象に向つて意味を附與する側面であり、體驗とはそれに應じて對象から自

我が意味を受容する側面である。この考へ方は現象學的意識構造論が、自我と對象とを志向關係に置き、自我が對象に志向して一定の意味を與へる所のノエシス的側面と、それによつて對象が一定の意味を以て自我に現はれる所のノエマ的側面とを對應せしめたのと、同一の考へ方に歸するであらう。作用と體驗との生ぜざる以前—自我が對象と關係してゐながら未だ對象の意味を內に自覺せざる以前—の狀態は　所謂純粹經驗である。それは未だ發せざる無であり、規定されざる無限者であり、形成されざる渾沌である。かかる純粹經驗が自覺によつて意識に上るのが即ち體驗であつて、それに於ては對象は自我から特定の意味を與へられ、自我は對象から特定の意味を受取るのである。

　無規定なる純粹經驗が自覺によつて、有意味の對象と意味を與へる自我とに規定せられることは、既に對象を解釋することであると言はれ得る。そこでは自我が何等かの關心(Sorge)によつて對象と交渉して居り、對象はこの關心に應じて有意味的(bedeutsam)なる存在となつてゐる。それは對象が生の關心に於て具體的に解釋されてあることに外ならない。對象が斯く「解釋されてあること」(Ausgelegenheit)こそは、それが「自らを顯はにしてゐるもの」(φαινόμενον)としての「現象」たる所以である。ハイデッガー(M. Heidegger, 1889—)等の代表する解釋學的現象學(Hermeneutische Phänomenologie)は、「解釋」をば、生と對象との斯かる根本關係に於て見出す。併しそれは吾々が本稿に取扱ふ解釋の領域ではなくて、それの前提たる體驗の成立にかゝはる問題である。

　體驗の構造　體驗は上述の如く自我と外界との相關—作用と對象との相關—を內に(自我の側に)、自覺したものであるが、この場合に自我の作用は知情意の心的機能の統一的關聯として精神構造(Struktur)を成して居り、對象の意味もそれに應じて特定の關聯に置かれてゐる。ディルタイによれば精神構造は「表象、感情及び意欲といふ夫々異なつた過程が一つの關聯にまで結合することによつて成立する」ものであり、「知力や衝動及び感情の生活や意志行

爲を精神生活の分節組織ある全體に結合する所のもの」が構造法則である。ディルタイは斯かる精神構造の成立するのは生物が自己及び種族を保存せんがためであるとして生物學的目的論を說いて居り、この點が後人によつて批評されてゐるのであるが、シュプランガー等はそこに「超個人的價値」を力說し、その價値の方向の種別及び組合せから、更に詳細な精神構造論を展開させるに至つた。併しながら、精神構造をば知情意の心的機能(Seelische Funktionen)が自我を中心として統一的關聯を成せるものと觀る所の根本的視點は、ディルタイの指示に從へるものである。私はこの視點をば後述の文の構造論に適合すべき方向に展開させて、私の仕方に於ける精神構造論卽ち體驗構造論を述べようと思ふ。

體驗構造に於て論述の便宜上先づ着眼せらるべきは、精神が如何なる事象を意識してゐるかといふことである。卽ち意識されてゐる事實・事柄・事態・現象であつて、例へば「古池」とか「蛙」とか「跳び込む」動作とか「水の音」とかゞそれである。これは外的に見れば「事象」であるが、意識に內在せるものと見れば「表象」である。

「事象」はプラトンが用ひたプラグマ(πρᾶγμα)の語によつて最も適切に表はされ得る。プラグマは「なす」(πράττειν)といふ動詞から來た名詞で、「なす作用」としてのプラクシス(πρᾶξις)に對應して、「なされる事柄」を指すのであるが、それは一般に自我の志向乃至は關心の對象、自我がかゝはりをもつ事象と解し得るであらう。これを意識の「內容」と言つてもよいのであるが、併し後に理念や情調をも含めて內的體驗全體をば—更にそれが想化された想をば—(表現形式に對立させて)廣く「內容」と呼ぶことを豫想するが故に、こゝではそれとの混同を防ぐために、體驗の一契機として、對象側には「事象」、作用側には「表象」といふ名を用ひて置く。

表象を成立せしめる心的機能は知性である。それは要素的には感覺であるが、現實の作用としてはそれの結合に成

れる知覺、知覺に基づいて構成せられる記憶・想像・聯想等—要するに對象が「何であるか」を意識せしめる作用である。これ等によつて把握された「事象」が卽ち意識の構成契機としての表象である。

第二に體驗は斯かる表象を得るに當つて何等かの焦點を具へ統一方向を有つてゐる。この焦點・統一方向の故に、渾沌たる純粹經驗から特定の事象が採擇せられ、特定の秩序に配列せられ、特定の意味を帶ばされるのである。例へば「古池」や「蛙」や「跳び込む」動作や「水の音」は、閑寂な枯淡な蟬脱し切つた心境を焦點として統一せられ、それの故に意味づけられてゐる。體驗の斯かる焦點は畢竟自我の向ふ價値方向であり、望ましきものとして希求せられる性質である。閑寂な枯淡な澄み切つた悟道の境地は望ましき價値の一つである。私はこれを體驗構造に於ける「理念」と名づける。この意味の「理念」をば希臘語のイデア(ἰδέα)又はエイドス(εἶδος)が最もよく指示する。それは何れも「見られた姿」であり、觀照せられた眞相、直觀せられた本質である。換言すれば對象が焦點づけられた姿、意味を帶ばされた姿であり、同時に自我の向ふ焦點、作用の統一方向である。プラトン流にいふならば、イデアは魂が前世に於て認識した所の完全な眞や善や美の姿であるが、それは現代哲學の通念によれば超個人的價値であり、價値希求の永遠の方向である。フライアーがジムメルの說を藉りて强調してゐる。「理念への轉向」(Wendung zur Idee)も結局は精神が斯かる理念に向ふことに外ならない。體驗はそれによつて始めて客觀的意味を帶び得るのである。

自我は斯くの如き價値・理念を意識的に追求しない場合でも、對象を特定の意味關聯に於て見出すとき、旣にその作用の底に特定の價値希求を內藏して居り、從つてその價値方向により作用全體が特定の法則に規制せられ、合理性を具へてゐる。シュプランガーが精神作用の「蔽はれたる合理性」(Eingefüllte Rationalität) と名づけたのはこの事態に外ならない。

右の如き理念を成立せしめる機能は「價値感」(Wertsinn)とも名づくべき情意、即ち價値感受性・價値希求力である。それは精神全體の指導力たる意味に於て最深の「意志」と呼ばれる事が出來る。ストア學派が指導力(ヘゲモニコン)(ἡγεμονικόν)と名づけた理性、ナトルプが「理性意志」(Vernunftwille)によつて意味した所のものがこれに相當するであらう。

第三に體驗は、理念が幾多の事象を統一して展開し、幾多の事象が理念に導かれて起伏するに當つて、そこに何等かの調子―精神の流動の高低(メロデー)・遲速(テムポ)・强弱(リズム)―を形成する。これを私は體驗構造の第三契機として「情調」と名づける。情調は希臘語のパトス(πάθος)によつて適切に指示せられる。パトスとは、精神が何等かの刺戟によつて影響を受けたる―パスコー(πάσχω)せる―狀態である。即ち自我が事象に卽して(理念に意味づけられたる事象に卽して)動かされる感動であるが、それは同時に對象に移入せられ、對象が具へてゐる情調として感得せられるのである。體驗のかかるパトス的契機を形成する心的機能は言ふまでもなく感情である。それは要素的には、快不快・興奮沈靜・緊張弛緩の所謂簡單感情であり、それ等の複合によつて喜怒哀樂等の情緒が成立し、それが更に特定の高低・遲速・强弱を以て起伏變轉しつゝ連續して、こゝに體驗全體の情調を形成するのである。

體驗は斯くの如く、その對象的側面より言へば、事象と理念と情調との全一的關聯であり、その作用的側面より言へば、表象と最深の意志と感情との全一的關聯である。そしてこの兩側面は相卽不離のものであるが故に、一方に與へた呼稱を以て他方をも兼ねしめることが出來る。私は以下の論述に於て便宜上屢々この事を行ふであらう。何れにせよ、體驗の構造を斯くの如くに把握して置くことは、後に文の構造をやはり事象と理念(主題)と情調との三契機から把握するために、私には甚だ好都合な準備である。

體驗の個人的性格―個性　以上は體驗構造の一般的敍述であるが、かかる體驗は人々によつて夫々に性格を異にす

る。價値希求や表象能力や感情の諸機能はすべての人々に共通に存在するけれども、それ等の機能が如何なる價値方向に向ひ、如何なる事物を表象し、如何なる調子に於て現はれるかは人々によつて同一でない。換言すれば、すべての人々は共通の人間性を有しながら、それを各々異なれる仕方に於て顯現してゐるのである。アナクサゴラス(Anaxagoras, B.C. 500—428) は世界觀の原理として「すべてのもの丶中にすべてのもの丶分け前が內在する」(ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν)と言ひ、トマス・アクイナス(Thomas Aquinus, 1225—1274)は人生觀の原理として「人は何等かの仕方に於て一切である」(Homo est quodommodo omnia)と言つてゐるが、これは私の論點に結合して解するならば、すべての人々が質的には共通の人間性を潜在的に保有しながら、而も各人がそれを異なる分量に於て分有し、またその組合せ方を異にして顯現することを意味するのである。體驗の個人的性格とは斯くして共通の人間性の異なる分有、異なる組合せに外ならない。

　上に體驗の個人的性格とは人と人との間の異なる體驗に就て述べたのであるが、それは實は同一人の異なる時に於ける體驗の間にも存在する差別相である。卽ち同一人と雖も各瞬間每にその理念の方向乃至强弱を異にしその表象內容を異にしその情調を變化することによつて、不斷に異なる體驗を有する。從つて或人が他の人から明瞭に區別せられるためには、同一人の體驗が略〻同一の永續的・恒常的性格を帶びることによつて、他の人の同じく永續的・恒常的なる體驗性格と對立することが必要である。換言すれば、人々が嚴密なる意味に於ける個性をより明瞭に形成するほど相互の區別は明瞭になる。嚴密なる意味の個性とは、同一性格の體驗が屢〻反復せられることによつて形成せられる所の、生涯を一貫する體驗傾向である。詳言すれば、人が多くの事象に接して常に同一方向の理念を追求し、從つてそれ等の事象を同一の價値に關係させて意味づけ、またそれに伴つて常に同一の情調を反復するに及んで、その

人の體驗は殆んど恒常的なる性格を現はす。それが卽ちその人の個性である。ディルタイが精神構造の「獲得的關聯」(Der erworbene Zusammenhang)と名づけたものを私はこの意味の個性と解する。それは實に「個々の精神過程―各瞬間毎の體驗―の經過を規定する法則を含めるもの」であつて、その人の過去の體驗がそれによつて築かれた如く、未來の體驗も亦それによつて生み出されて行く底の習慣である。故に個性の形成せられた人に於ては、各瞬間毎の體驗が過去を含み未來を湛へた「今」として特徵づけられてゐる。シュプランガーは精神の「全體構造」(Totalstruktur)の中に多くの「部分構造」(Teilstrukturen)が意味ある關聯を以て統一されてゐることを說いてゐるが―(例へば理論的個性の中に經濟活動や藝術活動や社會活動や政治活動や宗教活動が統一せられてゐる如く)―この場合に彼が謂はば平面的乃至立體的に考へた部分構造對全體構造の關係は、私見によれば、各瞬間毎の體驗とそれ等を貫き統一する恒常的性格との關係に解釋すべきである。人は同時に多くの方向の價値を追求することは出來ないが、各瞬間毎の價値方向が一層深い所に於て略〻同一方向に統一せられることにより、そこに個性の中心たる恒常的理念が捉へられる。また人は同時に同一の事象を體驗內容とすることは出來ないが、各瞬間毎に意味を異にする事象が上述の恒常的理念によつて一層深い所から同一意味を帶ばされる。更に人は各瞬間毎に異なる情調―快・不快・緊張・弛緩・興奮・沈靜―を感じながらも、それ等の反復が略〻同一の高低・遲速・强弱を示すに至つて全體としての恒常的情調を形成する。かくして要するに個性とはその人の體驗の恒常的性格であり、それは精神の部分構造をより深き所に於て統一しつゝある全體構造である。

體驗が斯くの如く、各瞬間に於ても、永續的・恒常的な個性としても、人によつて夫々異つてゐることは、やがてそれが表現せられた文も個人的性格を有することを意味するのであつて、これが文の解釋の重要なる前提となる。

體驗の歷史的・社會的性格　體驗は上述の如く、各瞬間の性格に於ても、永續的・恒常的性格に於ても、個人的制約によつて千種萬樣の姿を有するのであるが、それにも拘らず同一の時代及び社會に生きる人々の體驗にはまた共通の色彩が含まれて來る。即ちその屬する時代と社會の人々が、共通に追求する價値方向、共通に遭遇する事象、共通に流れ動かされる情調―これ等の共通契機が體驗の共通側面を形成するのである。かうした共通側面が時代精神（Zeitgeist）とか民族性（Volkscharakter）とか國民性（Nationcharakter）とか呼ばれる。シュプランガーは、これをば「異なれる主觀（體）の全體構造及び部分構造が同一方向に向けられ、或る客觀的（超個人的）集積となることによつて生ずる」ものとして集合的精神（Der kollektive Geist）と名づけてゐる。蓋し體驗は、既述の如く、自我の作用と外界の對象との相互關係に於て成立するのであるが故に、本來共通の素質を具へた人々が、略〻同一の自然的並に歷史的・精神的環境に生活することによつて、その理念・表象及び情調に何等かの共通點・類似點を生ずるのは當然であつて、これが即ち所謂「集合的精神」としての民族性や國民性や時代精神などである。これ等は多くの個人の體驗の集積であると共に、飜つてその中に生れ來る個人の體驗を特色づける環境となる。この時代的・社會的精神環境が各個人の體驗に反映したものが即ち體驗の歷史的・社會的性格である。そしてこの性格は體驗の表現たる文の構造にも現れ、そこに解釋の主要なる前提を形成する。

〔三〕　構想とその形態

表現の要求　上述の如き體驗內容―表象と理念と情調との全一的構造―は、同時に無意識的に外的表現を伴ふのみならず、意識的にも外に向つて表現せられる。內なる體驗を外に表現することは生の根源的要求であり、それ自身に滿足を見出す所の自己目的の行動である。ディルタイが言つてゐる樣に、「エスキモーがその武器に馴鹿や鯨の輪

廓を畫いたり、黑人が偶像を作つたりすることから、ゲーテやラファエルの創作に至るまで、描寫には絶えざる進步と變化とがあるにも拘らず、描寫そのもの並びにそれを眺めることそのことが滿足を與へるといふ特色に於ては共通である」。

土田杏村氏も亦文藝の創作に關して同樣の趣旨を述べてゐる。「人間は何故文藝を創作するのであるか。何故此の生みの苦しみを敢て冒すのであるか。さう反問して見たところで、人間はただ根本的にさうした文藝を創作しないでは居られぬ本能を持つからと答へる外は無い。書くこと自身が人間の本能だ。我々は書いて人生を再現して見たい。また己れ自身を告白して見たい。創つた美しさを受け入れて見たい。たださうした已むを得ない人間の本能から創作するものが文藝だ。他の動物にはさうした衝動は動かないであらう。また動いたにしても、其の程度はあるか無いかの極めて微弱のものに相違ない。藝術を持つものはひとり人間だけである」。

表現と構想　外的表現はその最も原始的なる形態に於ては、無意識的・反射的表出として、例へば呼吸・脈搏・血行等の變化、表情・身振、思はず發する叫び聲などによつて行はれる。然しながら斯くの如き無意圖的なる「あらはれ」(Ausdruck)に對して、意圖的なる「あらはし」(Darstellung)即ち描寫・敍述をば、吾々は一層高次の、嚴密なる意味に於ける表現と見る。こゝでは如何なる事象を、如何なる理念によつて統一し、如何なる情調を以て表現すべきかゞ自覺せられ意圖せられてゐる。而もその表現は他人に理會せらるべきこと、他人に分有せられ、傳達せらるべきことをも豫想し要求して行はれる。換言すれば、高次の表現は常に表現機能の外に傳達機能をも兼ねてゐるのである。この事は後述の如き表現手段の客觀性を要求して來るのであるが、それよりも前に先づ體驗內容をば、他人によりよく理會され得べき形態に構成する必要を生ぜしめる。即ち自己を、より鮮明に表現し、相手に、より的確なる理

會を得しめるために、約言すれば表現・傳達の目的を、より效果的に達成するために、先づ體驗內容を洗鍊し整頓し乃至は變形せしめねばならぬ。これ卽ち「構想」(Einbildung)の作用である。この操作自身は未だ外的表現ではないが、それへの前階であり、それを豫定しての內面的準備である。體驗はこの構想によつて、形を整へ姿を變へ乃至は成長發展する。

構想の諸形態　構想による體驗の整頓・變形・成長は、構想の方向によつて種々の形態に分けられ、こゝに表現上の諸々の傾向乃至主義が生れる。併しそれ等が結局に於て體驗の本質・性格をより眞實に表現し、表現の意圖を、より有效に達成せんとする點に於ては軌を一にするものと解せられ得るであらう。

第一に體驗內容―從つてまた對象內容―をそのまゝに出來るだけ如實に赤裸々に表現せんとすれば、所謂「寫實主義(Realism)となる。自然主義(Naturalism)もその中に含まれる。十九世紀後半に新興した寫實主義が、科學的時代精神の藝術的樣相である如く、寫實主義は科學的態度卽ち沒個人的・沒情意的・客觀的態度を取る。そこには一見作者の個性が沒却せられ、「藝術家は後代の人に自分がこの世に生存してゐなかつたと信ぜしめる樣に身を處せねばならぬ」(フローベル)ことが力說せられる。この場合にも併し外界の事象が、そのまゝ寫されるのではなく、それは意識の中に取入れられて表象化せられ、理念によつて統一せられ、情調を移入せられて、意識內容・體驗內容となり、それが寫し出されるのである。而もその寫す所が、よりよく理會せられるためには、體驗內容を一部分除去したり、補塡したり、秩序を變へたり、それに纒はれる情調を昂揚したり抑止したりする必要がある。換言すれば寫實主義はその表現する所が如何にも事實らしく思はれるやうに、却て體驗の事實に加工するのであり、從つて自然主義の描く自然とは藝術化された自然である。寫實主義の曉將エミール・ゾラが藝術をば「氣質の性癖を通して見られた自然の寫

し」(Coin de la nature vue à travers de tenperament)であるとしたのは、表現の個性的特徴を示す言葉であるばかりでなく、寫實主義すら構想によつて體驗内容に加工するものである事を指示した言葉と解せられ得るであらう。

體驗の—從つて對象の—如實の相を寫さんとするに當つて、その構成及び表現の法則を、古典の規範に從はしめんとすれば、そこに古典主義(Classicism)が生れる。古典主義はその極まる所、主知主義・統制主義・形式主義の餘弊を暴露するとはいへ、本來の趣旨は、體驗の眞實を、よりよく表現し得べき規範を求めて、古典に則るものであるから、構想・表現の根本要求に立脚してゐるものと言はねばならぬ。

構想の第三方向は浪曼主義(Romanticism)である。それは本來寫實主義に對立して體驗事實を想像化し、事實にあらざる「作りごと(ローマン)」を構成するものであつて、非人格的事物を擬人化したり、現實の事態を「お伽噺」(Fairytale)に寓したり、現在の體驗を遠い過去や未來の出來事に托したりする場合に、この浪曼主義の最も素朴な形態が現れる。十九世紀初頭に勃興した近世浪曼主義は古典主義に對する反動として、藝術上の傳統的羈絆の脱却、作者の個性の奔放なる表現、わけても理知に對する感情の優位によつて特色づけられる。併しこゝでも體驗の意味内容を一層眞實に表現せんとする點に於ては、寫實主義や古典主義に於けると同樣に、構想・表現の根本要求が果されてゐるのである。

浪曼主義と共に體驗内容を想像化しながら、而も特に理想化するものは「理想主義」(Idealism)である。こゝでは素材としての體驗内容は、それが現にあるまゝの姿に於てではなく、當にあるべき理想的形態に於て表現せられる。ヴィンケルマンによれば、希臘の彫刻は人間の「理想的型式」(Idealtypen)を表現したものであり、シルレルによれば希臘悲劇に描かれてゐる人物は人間の「理想的假面」(Idealische Masken)である。ディルタイが言つてゐる樣に「眞の詩は典型的なるもの、理想的なるものを作り出す」。換言すれば「偉大なる詩人の特徴はいつでも、あらゆる經驗を超

えたる類型を產出することに存するであらう。而もその類型によつて吾人は日常の經驗をば、よりよく理解し、より近く吾人の心に引寄せるのである」。故に理想主義も亦體驗の意味の眞實を、よりよく表現せんとする意圖に於て他の如何なる主義にも劣るものではない。

構想の第五方向として最後に「象徵主義」(Symbolism)を擧げることが出來る。體驗內容をば、他の事象を象徵として、より效果的に意味づけるのである。これには文學史上の譬喩詩の如く、個々の事物表象を譬喩として用ひる表象的象徵主義もあり、近代象徵詩の如き情趣的象徵主義もあり、又『フアスト』が個人の運命の全體を示唆し、『青い鳥』が求めてつひに得られざる人生の幸福を象徵し、『神曲』が人間性の明暗兩面とその爭鬪試練と解脫向上とを、地獄界・淨罪界・極樂界によつて象徵するが如き全般的象徵主義もある。更に斯くの如き狹義の象徵主義を離れて、凡そ體驗內容を表現する外的形式はすべて象徵であるとの立場に立てば、象徵主義はあらゆる主義を包括して構想・表現の唯一の名稱たることが出來るであらう。ディルタイによれば、「感動深き內的狀態をば外的形象によつて象徵化すること(Symbolisierung)、外的實在をば、洞察されたる內的狀態によつて生命化すること(Bolobung)—この內外の關聯にこそ藝術作品の中核的觀念性(Dio kernhafte Idealität dos Kunstworks)は存するのである」。まことに一切の構想と表現とは「象徵化」「形象化」たる點に於て「觀念性」を有し、その限りに於て體驗內容の「事實性」を超越する。而もそれは事實以上の「眞實性」—藝術的眞實性—を構成し表現してゐるのである。

上述の寫實主義・古典主義・浪曼主義・理想主義・象徵主義は構想の主要形態・想化の主要方向を擧げたのであるが、この外になほ多くの方向と名稱とが擧げられ得べく、またこれ等相互の間に重複し結合する領域のあることも當然推定せられる。例へば寫實主義と雖も體驗の加工を行ふ點に於て想像的要素を交へ、理想主義と雖も體驗事實を基

底とせねばならぬ點に於て寫實的要素を必要とし、古典主義は古典そのものゝ特徴に從つて理想主義その他の諸傾向を含み、浪曼主義や象徴主義が同時に理想主義的意圖を有することも少くはないであらう。要するにこれ等の諸方向はその主たる特徴によつて互に分れるとはいへ、共に體驗内容を素材として共通の基底に立ち、その操作に於て地の操作と交錯し結合する範圍が多いのである。

私は右の如き粗雜な敍述が構想に關する藝術學的乃至文學論的要求を充たし得るとは決して考へない。唯後述の解釋學の前提としてこれを見る時に、解釋が把握すべき文の內容は、作者の體驗そのまゝではなくて、それが表現の要求によつて想化されたもの卽ち文の想であるといふことが、こゝで豫め用意せられさへすれば當面の課題には事足るのである。

想の線條化と分節化　以上は構想の諸形態を謂はゞ立體的に考察したのであるが、構想は更に想內容を時間的序列――表現の順序――に配列しその段落を明かにする作用をも果さねばならぬ。これを私は想內容の線條化と分節化として論述したいと思ふ。繪畫や彫刻は、その制作過程は時間的であるけれども、出來上つた作品は平面乃至立體に收められ、それを眺める者も空間的序列に於て同時に眺めることが出來る。然るに談話や文章は表現する過程も理會する過程も共に時間的序列に於てのみ行はれる。言語の線條性(Linealité)とはこれに外ならない。立體的なる想の線條的表現は同時にその線條を幾つかの節に、それを更に句や語に分つことによつて行はれる。これ等を廣義に分節化(Articulation)と名づけることが出來る。一般に言語に表現することとそのことが旣に分節化であるが私は更に想內容を、表現の豫想の下に、若干の段落に分けて秩序づけることを分節化の作用と見たいのである。文の想が立體的であるのに、その表現が時間的――線條的・分節的――であることは、やがて解釋上の重要なる手續を要求して來る。卽ち解釋者

は線條的・分節的なる文章表現を立體的なる想に還元して、想の構造を把握せねばならぬ。リットに從へば、思想は言語や文字に敍述せられるためには—時間的序列・線條的構造を取るのであるが、それの論理的構造（リットに於ては現象學的・辨證的構造であるが）を見るためには、繼時的なるものを同時的に、線條的・一方的なるものを多方的關聯に還元しなければならぬ。われわれが文意を圖解したり表示したりするのは、この立體的還元の操作に外ならぬのである。

〔四〕 言語表現とその要件

言語表現と文字表現　體驗とその想化とを論じて來た私は今や想の表現作用を述べねばならぬ。想を生きた言葉に表現する談話と、文字に表現する文章とに於て、表現の操作に異なる趣を呈する方面がないではない。例へば、談話に於ては現實の聽手—反問もし主張もする所の相手—に對する關係から、その表現の態度・方法が刻々と變轉して行くが、文章に於ては當初に大體豫想された讀者を考へて、同一の態度・方法で敍述を全うすることが出來るであらう。併し談話も會話から講演に、更にラヂオ講演にと進めて考へると漸次に文章表現へ近づき、文章も亦手紙の交換とか論戰とかの場合には談話表現に近づくが故に、兩者の間に本質的なる差別を捉へることは困難である。寧ろ言葉と文字とは同一表現を聽覺に訴へるのと視覺に訴へるのとの相違があるだけで、本質的には同一と見て差支ないであらう。故に私は以下「語」といふ名に於て、語られた語と共に書かれた語を意味することゝし、「文」をも亦斯くの如き語の結合體と見て行く。但し特に本節に於ては言語表現の下に文字による言語表現を論じたいと思ふ。

言語の表現機能　私は既に體驗の成立そのものが、對象を生の關心に於て解釋することであり、存在を顯はにすることであるとの解釋學的現象學を引用した。併し、このことは生が言語(λόγος)を用ひて存在を表現(ἀποφαίνεσθαι)す

る所の言表(ἀπόφανσις)に於て益々明確になる。言表こそはアリストテレスに從へば存在を限定(ὁρίζειν)する所の定義(ὁρισμός)であるが、この所謂定義は廣く言表によつて體驗内容が明確に規定せられることを指すものと解すべきであらう。そして私はこの事態を今や想の言表に關して適用したいのである。

フッセルによれば、言語表現は三つの作用を含んでゐる。「第一にそれは物理的現象として發聲運動・音波・文字等であり、第二にこの物理的現象は意義賦與作用若くは意義志向として意味を内具するものであり、第三にそれはこの意味内容の故に何等かの對象若くは對象の關係に關聯してゐる。表現は斯くて第一に物理的生理的過程であり、第二にそれが何物かを意義し、第三にこの意義に基づいて何物かを命名し若くは表示する。第二の作用なしには、それは無意味の音響であらうし、第三の作用なしには、それは意味を有ちながら何等の對象にも關聯しないであらう」。上來の私の敍述に結合してこれを見れば、言語表現は言語自身が有つ意義の故に、想の内容—こゝでは表現の對象—を表示するものであり、而もその表示によつて想の内容は表示以前よりも一層明確なる構造を與へられるのである。フライアーはフッセルの說ける言語機能をば、言語もその一つである所の「記號」(Zeichen)一般に擴充して論じてゐるけれども、記號の表現機能に關しては、寧ろカッシラーが既にその『象徵形式の哲學』(Philosophie der Symbolischen Formen)の總說に於て包括的に敍べてゐる。

カッシラーによれば、直接印象の渾沌界は、吾人がそれを命名し、また言語によつて考へ言語によつて表現することによつて、光と組織とを與へられ、「新しき精神的分節」(neuegeistige Artikulation)を得ることの故に、全く新しき意味内容—(彼はこれを Bestand と呼んでゐる)—を得るのである。言語によつて、單なる感覺界は直觀及び表象の世界にまで高まる。言語は實に、やがては科學的概念にまでなる所のあらゆる知的勞作の萠芽を含んでゐる。科

學的思惟に於て意識的に行はるべき分析及び綜合の作用はその發端を言語表現の中に宿してゐるのである。故にカッシラーに於ては言語の機能は諸々の科學に於ける諸概念の記號と同一性質に考へられてゐる。「各科學の根本諸概念、卽ち諸科學がその問題を設定し解決を形成する所の手段は、最早所與の實在の受動的な模寫ではなくて、自己創造的な知的象徴である」。例へば「物理學が用ひる諸概念―空間と時間、物質と力、物質的地點とエネルギー、原子若くはエーテル―は、感覺的經驗を征服しそれを法則的に秩序づけられた世界として展望する爲に、認識が設計した所の自由な假象(Scheinbilder)である」。そして「各々の假象とそれを表はす記號(Zeichen)とは、宛もそれ自身意義と意味とを有つて一定の規則に從つて配序せられた所の言語の分節的な語(artikuliertes Wart)に類似せるものである」。この類似はガリレイが自然の書籍は數學の言語を以て著され數學の記號に於てのみ讀まれると言つた時既に存したのであるが、その後の自然科學の發展が常にそれの記號體系(Zeichensystem)と結合してゐることを以て愈々明かに證明せられてゐる。「事物の論理」(Logik der Sachen) はライプニッツが代表し固執した如く「記號の論理」(Logik der Zeichen)と不可分である。「何故ならば記號は決して思想の單に偶然なる殼ではなくて、その必然的・本質的なる機關であるからである。それは單に確立されたる思想內容を傳達する目的に役立つのみならず、思想內容がそれによつて形成せられ、それによつて初めて全き規定を得る所の道具である。或る內容を概念的に規定する作用はそれを何等かの特徴ある記號に固定する作用と結合してゐる。斯くしてすべての點に嚴密なる思惟は象徴學(Symbolik)と記號學(Semiotik)とに支持せられてゐるのである」。そして斯かる事態は單に科學の領域に限られずして、あらゆる精神的創造の根本形式に貫通してゐる。卽ち藝術や神話や宗教の世界も亦夫々に固有なる象徴によつて形成せられ、こゝに文化の全領域を對象とする「象徴形式の哲學」は成立するのである。

言表が斯くの如く體驗の概念的規定の機能を有することは、やがて言語と認識との密接なる關係を意味する。何故ならば、體驗の概念的規定こそは認識に外ならぬからである。それ故にまた民族の用ひる言語の特質はその民族の思惟構成卽ち認識を特質づけるものであつて、シュテンツェルが希臘語と希臘哲學との關係を論究したのもこの前提に立つてゐるのである。へーニヒスワルドの『思考心理學』が言語の問題を含むのもこの事由に外ならない。

言語の傳達機能　以上は言語の表現機能に關する哲學的考察であるが、次に言語の傳達機能に關しても吾々は主としてハイデッガーに從つて次の如く考へねばならない。言語表現は語り手と語られるものと聽き手との三契機を必要とする。而もこの三契機は世界に於ける人間の在り方の根本規定によつて必然的に結合してゐる。人は「世界の中に在る」(in-der-Welt-sein) ばかりでなく、他の人々と「共に在る」(mit-sein) ものである。故に人が語ることは、世界に就て、何人かに對して語ることであり、そこに必ず聽き手を豫想してゐる。卽ち語ることは傳達することである。而して「傳達」(mitteilen) するとは、相手に自分の想を「分有」(mit-teilen) せしめることであり、遡れば相手と自分とが存在の意味を「共有」(μετέχειν) することである。人間を「言語的生物」(ζῷον λογιστικόν) と呼んだ希臘人の命名は、人が言語(ロゴス)によつて自己の想を他人に共有せしめ、自己を社會的ならしめることを意味する。故に「言語的生物」と「社會的生物」(ζῷον πολιτικόν) といふ人間命名の二つの希臘的呼稱は、同一の人間存在の不可分の兩相を指したものである。斯くして要するに、言語表現は、存在を―吾々の論述の過程の現段階に於ては想を―限定し明瞭化すると共に、それを他人に分有せしめ社會化するものであつて、そこに表現機能と傳達機能とが兼ね果されるのである。

想内容と表現形式との止揚　上述の如き機能を有する言語に托して想内容を外化する作用が言語表現である。而して一般に想の表現とは主體についてゐる想を「客觀化」(objektivieren) することである。それは内なるものを外に、身に

ついてゐるものを彼方に「投出す」(objecto)ことであるが、それは同時に主體に固有なる獨自の想を自他に共通なるものにまで普遍化(allgemeinmachen)することである。そしてこの事は言表の表現的並に傳達的機能が共に擔當し得る課題である。想を言語に表現することは、カッシラーが自然を概念によつて把握し表現することに擬した如く、獨自固有の想を普遍的意味を有する記號によつて限定することであり、またそれによつてのみ他に傳達し他から理會せられることが出來るのである。ロゴスが内具する普遍性は實にこの機能に照應する。

この場合に、ロゴスとは單語（オノマ）(ὄνομα)のみではなくして、プラトンが言つてゐる如く、オノマの連絡せるものである。從つてそこには單語の普遍的意味と共に、單語を連絡する文法(語法)の普遍的意味が含まれてゐる。文法は一面に於ては人間理性の論理的性格に基礎づけられてゐるのであるが(アリストテレスの範疇論に於ける論理學と文法との不離の結合を想起せよ)、他面に於ては、特定の言語集團の傳統的・社會的規約に基礎づけられてゐる。それは希臘人的用語に從へば人間一般の本性（フュシス）(φύσις)と歴史的・社會的なる慣習（ノモス）(νόμος)とに支へられてゐるのであつて、約言すれば社會的論理である。併しともかく文法は個人の恣意蹂躙を許さざる普遍的法則として、語と共に、想の普遍化の手段となる。

想は本來表現者が自らの體驗を素材とし自らの意圖によつて構成したものであるが故に表現者に固有なる獨自の個性を有する。然るにこれを表現する形式としての單語と文法とは上述の如く普遍的・客觀的意味を具へてゐる。言語表現・文章表現はそれ故に、主觀的・個性的なる想内容と、客觀的・普遍的なる表現形式との對立を止揚しなければならぬ。

ソスュールによれば「言語」(langue)と「言表」(Parole)とは區別せられねばならぬ。「言語」は同一社會の成員の意識

中に潜在する語彙的・文法的體系であり、これは社會の生産物で、理會手段として個々の話者より獨立してゐる。之に對し「言表」とは個人がその思想表出のためになす言語行爲である。私の場合には併し「言表」が「言語」を以て行はれることを指すのであつて、この限りに於て話者の主觀的なる想内容は、超個人的社會的に共通なる表現手段としての言語（單語も文法も含む）に表現せられるのである。

單語の普遍的意味とは謂はゞその辭書的意味である。それは自らの中核的意味を具備しながら、その周圍に多くの可能的なる色合(ニユアンス)を漂はし、從つて使用され得べき若干の候補的事態を含んで、幅の廣きまゝに與へられてゐる。吾々が表面から無雜作にその單語に接した時、手當り次第に思ひ浮べられる幾多の意味がそれである。斯かる單語は獨自の個性的なる想の表現のために文法に連絡せられて文を成す時、全體の中に占むる位置よりして、從つてまた想の個性を荷へる一契機として、固有の意味に限定せられ、廣き幅の中の持定の意味に定位させられる。表面の一般的意味は、想の個性に裏書せられて、謂はゞ裏面の固有の意味にまで具體化せられるのである。この場合に單語の一般的意味と個性的意味とは、一般的なるもの丶具體的限定として關係づけられる。故にそれは一般的意味に背いて用ひられるのではなく、却て一般的意味を具體的に生かすために用ひられるのである。若し單語をその一般的意味に背いて用ひたならば不適當な用語となり、表現者の表現せんとした想は理會者によつて、それとは異なる意味に解せられ、表現・傳達の目的は裏切られるであらう。的確なる表現とは所謂適語若くは固有語 (Le mot propre)—その想をその場所で表現する唯一無二の語—を使用することであるが、それは、その語の一般的意味を逸せず、その語の正當なる幅の範圍内に於て、最も適切なる場所に定位せしめることである。斯かる表現に於てのみ解釋者は、語の本來の一般的意味を辿りながら、而もそれが具體的に如何なる個性を有するかを、想の個性に即して捉へ得るのである。本居宣

長が常に妥當なる解釋を念願し、「語義に卽して精神を逸せず、精しかるべくしてしかも無用の穿鑿に陥らず、深かるべくしてしかも作意を超えない」ことを解釋の理想としたのも、表現に於ける語と想との上述の關係を前提としてのみ可能である。要するに想の個性と語の客觀性とは共に尊重せらるべく、表現はこの兩者を辨證的に止揚しなければならぬ。兩者が對立し緊張を續ける時に表現の苦惱があり、適語の發見によつて會心の表現を成し得た時の安堵滿足は卽ちこの對立の綜合、緊張の解除に外ならない。

單語と想との間に行はれる辨證的止揚は、文法(修辭法をも含めて廣く單語連絡の方式)と想との間にも亦行はれねばならぬ。個性的なる想はそれが的確に表現せられ傳達せられるためには、文法の普遍的法則に從はねばならず、翻つて普遍的なる文法は個性的なる想に卽して自由に運用驅使せられねばならぬ。この兩面からの要求を綜合して生れるものが文體(stil)—文に固有なる樣式—である。文體は實に表現者の獨自の個性によつて自在に活用された文法であつて、單語連結の普遍的法則を毫も犯すことなくして、而も表現者の個性を如實に反映してゐる。「文は人なり」とは實は「文體はその人自身である」(Le style, c'est l'homme même) との謂であらう。

第二章　文の構造及び性格

〔一〕 文の構造

文の構造の視點　私はさきに表現論の出發點に於て、體驗の構造をば、對象面に關しては事象と理念と情調との結合として、作用面に於ては表象と最深の意志(價値希求)と感情との結合として敍述した。それから斯かる體驗の想化、想の線條化及び分節化、更に文にまでの表現と、次第に文章表現の過程を追究して來た。今やこの過程の成果として

成立せる文の構造及び性格を述べて、解釋の對象を明かにしなければならぬ。

文の構造は結局文にまで表現された所の想の構造である。即ち想が語と文法といふ形式によつて規定せられた所の—逆に言へば想が語の一般的意味を具體化して適所に定位せしめ、文法の一般的規範を自由に驅使して文體を成さしめ、斯くして成立した所の—ものが文の構造である。故に吾々は文の形式に即して内容(想)の構造を捉へることによつて文の構造を明かにすることが出來る。

文の事象　文の内容たる想は本來體驗が想化せられたものであるから、體驗構造の契機を、文の形式に即して含有しなければならぬ。即ち先づ文は必ず何等かの事象(プラグマ)を表現してゐる。これはしかし外界の事象そのものではなくて、作者の體驗に取容れられ、且つ表現の意圖に導かれて想化せられた所の事象である。例へば「海ノ生物」といふ文の事象は海にある動植物それ自身ではなくて、作者の意識に内在化せられ、且つ海の生物を秩序正しく興味深く敍述し傳達せんとする意圖に導かれて、洗練され整頓された所の「海ノ生物」である。また「オ月サマ」の文に於ける事象は、日沒や星のまばたきや、森の上の明るさや庭のすゝきの夕風に靡く姿や、現れ初めた月や、それを讃へ呼ぶ聲や、すつかり森の上にあがつた圓い明るい月や、草の中のこほろぎの聲などであるが、それ等も作者の意識の中に取容れられ、而も月を待ち月を招き、月を讃へる心持を表現せんとする意圖によつて、選擇され整序された所の事象である。

文の事象は全文を通じて記されてゐるが、その個々の單位は節や句や、時には單語の中に分ち描かれてゐる。そしてこれを理會する力は—恰も作者が事象を把握するに表象能力を以てしたのに對應して—讀者に於ける表象能力である。それは知力であり、記憶・想像・聯想等の力である。更に言へば自然や人生に對する知識・判斷力・理會力が文

の事象を理會する力である。所謂科學的文章に限らず、あらゆる文は、その含む事象に關する限り、讀者の知的理會の對象である。

文の主題　文の構造の第二契機は作者の意圖である。體驗構造に於ては理念(イデア)と呼ばれたものであるが、これはやがて想化の指導原理であり、從つて事象を統一整序し意味づける所の焦點であつて、これを文の構造に於ては主題(テーマ)(θέμα)と名づける。體驗構造の理念が、それ自身として明かに自覺せられぬ場合がある如く、文の主題も亦時にはそれ自身として作者に自覺せられず、寧ろ事象の觀方、統一の仕方そのものゝ中に內在し、蔽はれてゐる場合もある。ディルタイが「詩の理念は(抽象的思想としてではなく)作品の組織の中に働いて居る所の、そして作品の內的形式として理會される所の、無意識的關聯として存在する」と言ひ、それを取出すのは解釋者の任務であるとしたのは上述の意味に於てである。そしてまた主題は想を統一する理念であるが故に、凡そ理念の本質に從つて、それは明かに解き盡された問題ではなくて無限の方向を指示するものである。土田杏村氏が言つた如く「文藝のテエマは明かに解かれるよりも寧ろ遠く揭げられたものでなければならぬ。解くことは生活として必ずしも深くは無い。いかにしても解けないものが最も深く、且つ眞なるものだ。人生の問題を考へるとは、結局はさうした無限に意味の深い謎を望むことだ。一見して作家の意圖の分るやうなテエマ文藝は、どうして偉大な文藝であると言へよう。しかもさうした作品は現今の文壇に多いのである」。

主題は文中の何等かの語句によつて、何れかの場所に、明示されてゐることもあるが、併し必ずしも明示されてはゐない。想の焦點とはいへ、それはすべてを一點に統一するその一點であるよりも寧ろ文全體を貫いて謂はゞ文の底に動いてゐる血脈であり、無形の力である。再び土田杏村氏の說を引用するならば、「文藝のテエマは露骨に現れる

よりも深く底を通ずるものでなければならぬ。一端に於いて明かに揭げられるものでは無く、全篇を究めてなほ潜かに流れるものでなければならぬ。テエマと言ふならば作品のすべてがテエマなのだ。テエマは一句一語の中にも生きて動く」。主題を斯くの如き自由なる在り方に於て前提することは、やがて解釋の操作に關する重要なる前提であるが、それは後述するであらう。因に主題を理會する力は―恰も作者に於けるそれと同じく―讀者に於ける價値希求であり、價値感（Wertsinn）であり、寧ろ價値に對する最深の意志である。作者が希求する價値が讀者に取つても亦望ましき價値でなければ、その文の主題を理解することは出來ないであらう。

文の情調　文の構造の第三契機は情調である。それは想が線條化せられ分節化せられ、語と文法とに規定せられるに當つて、そこに現はれる感情的要素―快不快・興奮沈靜・緊張弛緩等―が如何なる高低・遲速・强弱を以て進行するかといふ方面である。文章表現が談話表現と共に、時間的序列に於てなされるといふ事情は―宛も音樂に於けると同樣であるが故に―情調に關して斯かる音樂的特色を文に帶びさせるのである。歌は事象や意味の外にその響卽ち情調を有するのであるが、情調は單に文學作品に限らず、すべての文が夫々の特徵に於てこれを具へてゐる。所謂科學的文章すら、それに適はしく、冷靜に整然と規則正しく情調が運ばれてゐるのである。波が立たなければ水の流が無いといふのは誤であつて、靜かに坦々と流れる水のあることをも認めなければならぬ。

言語そのものが、本來價値希求や表象內容の外に感情（πάθος）を表現するものであることは、既に古代希臘以來認められてゐた。それは言語が人爲的なる恣意・慣習（νόμος）の所產ではなくて、人間の先天的なる自然・本性（φύσις）に基くと見る所の自然說と結合して、就中エピクーロスにより主張せられた。彼によれば、「言語の發生を了解するためには、人間及び動物に共通なる自然的素地に遡らねばならぬ。言語は單なる慣習・隨意・協定の作ではなく、直

接的感覺の如く必然的にして且つ自然的のものである。快・不快が人間に固有のものである如く、吾々の感覺や感情に結びつけられてゐる表出も同樣人間に先天的に固有のものである。人間の感覺が異なれば、それにつれて變化した る音が成立しなければならなかつた。そして、この音は簡單化及び相互的了解といふ二つの目的の上から漸次に一般的なる型に收約せられたのである」。この自然說は近世に於ても繼承され發展させられた。即ちヴィコは「原語(Urwort)は慣習的措定によるといふ教說を斥けて、原語と意義との間には『自然的』なる關聯があることを主張した。言語發展の現在の狀態から見れば、即ち吾々の口語(Lingua volgare)からしては、かゝる關聯が存してゐるやうにはどうしても考へられぬけれども、それは現在の口語が眞の淵源たる神及び英雄の言語から益々遠ざかつて來たからに外ならぬ。今日の言語狀態は朦朧として分裂してをるにも拘らず、眞の哲學的の眼光には語と意義の根元的なる親緣關係が見える。殆んど總ての語は物の自然的性質或は感官的印象及び感情から由來したものであるからして、異れる言語に於ける意義をまとめて觀念の根源的統一に還元させ、かくて一般的辭典を作らうとする企てもその考方に於ては決して無謀なるものではない」。ヴィコの企ての方向はともあれ、その前提の中で言語が「物の自然的性質或は感官的印象及び感情」から由來してゐるとの思想は、自然說の繼承として重要である。これを私の論述に結合するならば、「物の自然的性質或は感官的印象及び感情」は結局體驗の內容としての表象及び情調であつて、言語がそれから由來してゐるといふ說は、即ち言語が體驗の表象及び情調を直ちに表現してゐるといふ說に外ならぬ。そしてこの場合特に注目すべきはその情調の方面である。「十八世紀といふ時代が感情を特に重視すればする程、また感情の中に精神的基礎及び創造力を假定するやうに突進めば進む程、言語發生問題に關してはヴィコの說に戻らざるを得なくなつた。ジャン・ジャック・ルソーがヴィコの說を取入れ、之を細かく改良して行つたことや、ヴィコと同じ思想傾向を有し彼

と同様に詩をば人類の母語であると觀じた思想家ヨハン・ゲオルグ・ハマンが一層深き影響を蒙つたことなどは決して偶然ではなかつた」。

以上は言語そのものが本來體驗內容特に情調を表現すべき機能を有することを述べたのであるが、文に於ける情調は個々の語よりも寧ろそれの結合や配置や句讀の切り方などの上に現れることが一層多い。卽ち廣義の文體が最もよく情調を表現するのである。そして情調を理會する力は—これも作者のそれと同じく—讀者の感情である。讀者の生の流が文に卽して、文の情調と同じき高低・遲速・强弱の流を辿るとき、文の情調が味得せられる。そしてこの事は文の形式に對する精細な注意と鋭敏な感受性とを要求するが故に、また解釋操作の重要な前提となるのである。

要するに文の構造は形式に卽せる內容(想)の構造であり、それは事象と主題と情調との三契機から成立してゐる。文の眞實の全き意味は畢竟この三契機の綜合に於て捉へられるのであり、そして所謂文の「形象」(Gebilde)も恐らくはこの意味に於ける文の眞意—形式に卽せる想の構造—に歸するであらう。

(二) 文の性格

文の個性的性格 以上に私は文の構造を一般的に敍述した。すべての文は事象と主題と情調との三契機から成る點に於て共通の構造を具へてゐる。然し各々の文は獨自の事象と主題と情調とを有つことによつて夫々構造上の特色を帶びて來る。私はこれを文の個性的性格と名づけたい。文の種類を分けることも性格の種類に從つて行はるべきことは言ふまでもない。そして性格を決定するものが構造上の契機に存するとすれば、文の分類原理もまたそこに求めらるべきである。小學國語讀本の敎材たる文が、舊編纂趣意書に於て、修身的・歷史的・地理的・理科的・實業的・國民的・文學的等に分類されてゐることは、國語敎育論者から種々の非難を受けてゐるけれども、その理由の一つは確か

に分類原理の不明・交錯に存するであらう。文の事象の種類に着眼するか、それを統一する主題の價値方向に着眼するか、或は情調の型式に着眼するか、その各々の分類原理によつて、夫々の分類がなさるべきである。或は又構想の方向に從つて寫實主義・古典主義・浪曼主義・理想主義・象徵主義等に分けることも一つの分類方法であらう。何れにしても分類は明かな原理により一貫して行はれねばならぬ。そして文の分類は結局文の性格を諸方面から規定することになるのであるから、一つの文の具體的性格はそれ等諸方面の特色を綜合することによつて規定せられる。

文の心理的性格と對象的性格　次に然らば、文の個性的性格そのものは何處に由來し、如何なる背景を有するであらうか。私はこれを先づ文の心理的性格と對象的性格とに於て捉へ、次に文の歷史的・社會的性格を考へたいと思ふ。

第一に文の個性は作者の個人的制約に由來するものとして捉へられる。作者の素質・生立ち・境遇・創作當時の心境等がそれである。これ等の制約は先づ作者の體驗の成立に當つてその事象の種類や理念の方向や情調の趣を規定し、次にその體驗の想化に當つては想化の方向を規定し、更に想の表現に際しては、作者の所有する語彙・作者の特に親熟愛好せる語句、作者の情調に最も適合せる文體を用ひしめて、こゝに文の個性的性格を生むのである。斯くの如く文の性格を規定する作者の個人的制約を一括して作者の心理（ψυχή）と名づけるならば、文の性格は作者の心理を反映する。從つて文の解釋に於てはこの方面の研究によつて文の性格を捉へることが出來るのであつて、それが後述の所謂「心理的解釋」（Psychologische Deutung）である。故に私は文の斯かる性格を「心理的性格」と名づけて置く。この性格は作者その人の本性（φύσις—自然に具つてゐる性質）に基づくが故に、心理的解釋はやがて作者の「本性に關する知識」（φυσιογνώμη）に基く解釋であつて、フライアーが「人相的解釋」（Physiognomische Deutung）と呼んだのはこの意味に於てである。

次に併しながら文は作者の體驗が、やがて想が、超個人的價値方向を目ざし所謂「理念への轉向」をなせるものが、外化せられたものであるが故に、それは作者の個人的制約から離れて文自體としての客觀的意味を有し、この意味に卽して固有の對象的一領域を形成してゐる。文はこの限りに於て超個人的意味關聯の中に位置づけられ、解釋者は作者を知らなくとも、價値への關與、意味の理會の可能なる限り、端的に文そのものの客觀的意味を理會することが出來る。これが卽ち所謂「對象的解釋」(Gegenständliche Deutung)であつて、文の斯かる方面を私は「對象的性格」と名づける。例へばカントの『實踐理性批判』の內容は道德や宗教の超個人的價値に關與し、道德的宗教的意味領域の中に關聯づけられることによつて、對象的性格を具へてゐるのであるが、それは同時に、カントといふ個人の素質・生立ち・境遇―例へば敬虔主義の家庭、特にも母の感化―などを反映する限りに於て心理的性格を具へてゐる。また石川啄木の「この次の休日(やすみ)に一日寢てみむと思ひすごしぬ三年このかた」といふ歌の對象的性格は、生活の多忙に追はれて今度こそはと期してゐた休日もつひに休み得ずに三年も過してしまつた情態―何人も生活に忙殺されてゐる限り共通に體驗する人生の眞相―を客觀的・一般的なる人生の意味關聯の中に示してゐるのであるが、その心理的性格を見るならば、作者が北海流離の旅を捨てゝ三たび日に(そして最後に)上京し、母と妻子との生活をも身に負ひ、知友からの多くの借財に心を傷めつゝ、新聞記者生活と創作生活とに夜を日に繼いで苦鬪した晩年の心境―特にもその生活の重壓の底から、家族制度や經濟組織に對する懷疑と反感と革新的熱意とが次第に醞釀されつゝあつた時代の彼の心境―を反映してゐるのである。

文の歷史的・社會的性格　文の性格は、對象的性格にせよ心理的生格にせよ、更にその文の屬する時代と社會とによつて特色づけられる。私はさきに體驗の成立が時代と社會とに依存してゐることを述べたが、それは更に構想の傾向や

表現の様式・技巧等をも制約して、文の性格にその時代と社會との共通特色を反映せしめるのである。尤もこの事は作者の想が時代と社會との大勢に順應し、それと同一色彩を帶びることのみを含むのではなくして、却て作者がその時代と社會とに反抗して想を構成し表現する場合をも含むのであるが、何れにしても作者が時代と社會とによつて(積極的にか消極的にか)制約されることに變りはない。次に文の對象的性格も亦時代と社會との制約を受ける。超個人的價値、永遠の方向としての理念も、時代と社會とに具體化して、時代精神や社會精神を形成し、それがその時代と社會とに屬する人格や文化財の共通特色の中に現はれる。文の對象的意味も斯かる時代と社會との精神生活の大なる關聯の一肢體として規定せられるのである。私は文の斯くの如き性格を歴史的・社會的性格と名づける。それは文の解釋に於て―心理的解釋にせよ、對象的解釋にせよ―時代と社會とが顧慮せられねばならぬことの重要なる前提である。

第三篇 解釋の方法

第一章 解釋方法上の諸原理

(一) 形式主義と內容主義―語句法と文章法

兩主義の對立 既述の如く、文は作者の體驗を想化したところの想內容が、特定の言語集團の一般的規約としての表現形式に於て客觀化せられたものであるから、そこには內容と形式との二契機が綜合せられてゐる。然るにそれを解釋するに當つて、形式を尊重する立場と、端的に內容を捉へんとする立場との何れかに傾くことによつて、形式主

義と内容主義とが對立する。形式を嚴密に辿るならば、結局は全文の構成要素たる單語や成句が先決問題として意識の前景を占めるが故に、解釋は先づ語句からといふ語句法(Word method)が主張せられる。これに反して端的に内容を求めるならば、そこには全文を通じての全一的なる想が先づ關心を惹き、個々の語句は全文意を前提としてのみその固有の意味を與へられるが故に、解釋は先づ全文からといふ文章法(Sentence method)が主張せられる。

語句法の根據と弊害　語句の一般的意味とそれの文法的關係とを理會することは解釋の第一着手であり先決要件であつて、文章法が正當に主張せられるのは、この先決要件が無意識の裡に果されてゐる場合に限る。併し難語句のある文章、日用の文體と異なる文章、時代を隔てた文章、外國語の文章等に接する場合は、通常この先決要件の解決が意識的に努力せられる。卽ち單語・成句の辭書的意味、動詞の時制や樣相、形容詞の比較等級やその係り場所、代名詞の名詞への還元、主語と述語と目的語と補足語との關係、主文章と從屬文章との區別、係結や呼應への注意、對句や反復や反語の指摘、修飾句の除去、挿入句の括弧づけ、省略の補充、一般に文語の口語化、古語の現代語化、外國語の邦語譯等々の仕事は、何れも語句と文法といふ形式的制約の解決による解釋の第一着手である。この方向に向へる解釋は「語學的解釋」又は「形式的解釋」と呼ばるべく、垣内松三氏が文の「叙述的機構」の理會と名づけられたのは之に相當するであらう。氏の說かれる如く、吾々は單に敍述的機構の理會にのみ止まつてはならないが、併し之を經過せずしては解釋深化の道を進むに由なく、こゝに語句法・形式主義の存在理由がある。それにも拘らず、形式の追求、語學的穿鑿がそれ自身のために行はれて、文の解釋を停滯せしめ乃至迷路に導くことの弊害は、世上に顯著なる事實である。「語學主義」又は「形式主義」はこの弊害を非難せられた汚名に外ならない。こゝに於て形式方面を多少閑却しても、端的に全文の内容を捉へたいとの要求が至當に提出せられる。これが卽ち文章法・内容主義の擡頭する所以

である。

文章法の根據と弊害　形式主義・語句法に對する不滿を基調とする內容主義・文章法は、若干の難語句や文法的不可解には敢て拘泥せずに、解し得た限りの形式を通して、文の含む事象と主題と情調―要するに作者の想の全一的構造―を端的に把握すべきことを要求する。そこでは形式を辿り語句を詮議することの煩瑣なる手續と對立して、一讀直ちに文の生命に觸れる底の「直覺」が尊重せられる。「讀後の直觀」「直下の會得」がその目ざす所である。「直覺主義」は斯くして內容主義・文章法の別名である。それは文をば單語と文法とより成れる敍述的機構に於て觀る代りに、作者の生命の表現としてそれを觀る限りに於て、垣內氏の所謂「表現的機構」の理會である。文が本來形式を通しての內容(想)の表現である以上は、形式の理會より內容の理會へ、敍述面の理會より表現內容の理會へと深まらねばならぬことは言ふ迄もない。こゝに內容主義・文章法の根據がある。吾々は併し謂ふ所の直覺主義が、卓越せる天才に於てでない限り、常人に於ては多くは獨斷的解釋に陷り、輕卒なる「早呑み込み」に墮することの危險を十分に警戒しなければならぬ。垣內氏が「直覺主義」をばこの危險の故に非難の意味を以て紹介せられてゐるのは至當の事である。私がさきに理會の意義を述べるに當り、それが一定の原理と過程とを以て行はれる周到な理論的活動でなければならぬことを力說したのも、この誤れる「直覺主義」を豫め拒否する用意に外ならなかつたのである。

辨證的止揚　文章法・內容主義・直覺主義は、文の形式が作者の想を十分に且つ精確に表現し得るものでないとの前提―謂はゞ形式に對する不信―を意識的又は無意識的に胸に抱いて、形式への拘泥を避け、文の敍述面に現れた以上の眞實の文意を直覺によつて捉へようとする。こゝに併し眞實の文意とせられるものが、解釋者の主觀に囚はれた獨斷であつて、普遍妥當性を缺き、從つて文意そのものとしての客觀性を缺き易いことは容易に推定せられる。ま

さにこの危險を防ぐために、專ら形式を尊重するのが形式主義・語學主義の立場である。語句の一般的意味や文法の一般的規約を忠實に辿つて文意を解釋する限り、假令それが作者の想を殘らず精確に表現して居らないとしても、ともかくそれを斯かる態度で解釋する人々の間には共通の判斷を起させ、從つてその解釋は普遍妥當性を、それ故にまた客觀性を、得るであらう。これが形式主義の誇である。そこには文意の捉へ方の深さに於て必ずしも多くの期待を掛け得ないであらうが、少くとも客觀的解釋への道として頗る信賴すべき長所がある。要するに內容主義は解釋の深さを求めて客觀性を失ひ易く、形式主義は解釋の客觀性を求めて深さを失ひ易い。然るに吾々の求めるところは、深くして而も客觀的なる解釋でなければならない。この要求に應ずる立場こそ、內容主義と形式主義との辨證的止揚である。

總じて辨證的止揚の要件は、相對立する兩極が各々自己を主張しながら同時に對極の主張に傾聽し、その限りに於て自らを反省抑止し、斯くして兩極が緊張若くは共軛の關係を以て合一し、それによつて、兩極を契機として含みながらも、より高き、より全き立場に昂揚することである。形式主義は語句・文法を忠實に辿りながら、それによつて表現せられてゐる想內容にまで視點を深め、語句の一般的意味をばその文に於ける固有の意味に具體化し、文法の骨格にはその想の個性的構造より來れる肉と血とを具へしめて獨自の文體として受取り、斯くして、(形式を閑却してではなく)形式に卽して、內容的深化を圖らねばならぬ。他方內容主義もまた眞實の文意(個性的なる想內容)を捉へんとする本來の意圖をば、危險なる直覺によつてではなく、寧ろ形式への志向によつて安全確實に、方法的に、遂行し、こゝでも形式に卽しての內容的深究を力めねばならぬ。斯くしてこそ解釋の目ざす究極の對象たる文の「形象」―形式と內容との一如の姿―が捉へられるのである。

部分主義と全體主義　形式主義と內容主義との對立は語句法と文章法との對立であると共に、否まさにそれ故にまた部分主義と全體主義との對立である。語句法は部分を先づ吟味して全體をそれから構成せんとする立場であり、文章法は全體を先づ捉へてその中に於ける部分の意味を決定せんとする立場である。精神生活一般に關する全體觀、即ち精神生活は要素としての部分の結合に成るのではなくて本原的に全體として與へられて居り、部分は全體によつて初めて意義づけられるものであるとの見解は、周知の如く最近の學界の通念である。この意味に於て文といふ客觀的精神に關してもまた全體觀が適用せられねばならず、從つて文の解釋に於ても全體主義としての文章法がその正道であることは言ふまでもない。「單に一つの語の意味のみならず、その度合、その語勢、その濃淡に至るまで（即ち語感までが）、たゞ全體の關聯からのみ捉へられるのである（ヴァッハ）」。併しながらこゝでも一方的强調が事態を歪曲せしめる危險を警戒しなければならぬ。全體の文意を尊重することは、それによつて語句の意義を一層精確に規定するためであつて、語句の解釋を閑却するのでは決してない。「全體と部分との相互的解明の根本原則」(Grundsatz von der wechselseitigen Erhellung von Teil und Ganzen) は既にアストが解釋學の中心問題とし、シュライエルマッヘルが多方面に展開せしめた所である。且つまた解釋の過程からしても全體と部分とは循環的に相互の理會を進められる外はない。文意によつて語句の意味を知り、語句の意味によつて文意を知るのである。この循環は形式論理的には「誤謬の循環」(circulus vitiosus) として許し難きものであるが、しかし理會・解釋の事實的進行は常にこの循環を辿る。そしてこの循環を事態に適合せるものとして是認するのが、まさに辨證法の論理であつて、さきに文章表現論が語句（形式）と文意（想內容）との辨證的關係を論述したことに對して、今や解釋の方法的原理がそれに照應してゐるのである。

〔二〕 對象的解釋と心理的解釋

その意義 私はさきに解釋の對象たる文が、心理的性格と對象的性格とを有することを述べた。前者は作者の個人的制約に於て成立し、作者の素質・生立ち・境遇・創作當時の心境等を反映するのであるが、後者は斯かる制約から離れて、文自體としての客觀的意味を有し、この意味に卽して、固有の對象的一領域を形成する。フライアーによれば、前者は作者の何等かの心的方面(etwas seelisches)を表現(ausdrücken)する點に於て表現價値(Ausdruckswert)を有し、後者は、何等かの客觀的なる精神(etwas objektiv Geistiges)を意味(bedeuten)する點に於て、對象的價値(Gegenständlicher wert)を有する。前者の把握に向ふのが心理的解釋であり、後者を目ざすのが對象的解釋である。

對象的解釋 解釋の方法から見れば、先づ對象的解釋に向ふのが自然の順序である。卽ち讀者は所與の文をば、その作者に關する先入見なしに、直接に端的に讀解せんとするのであつて、そこに先づ捉へられるものは、文が文自體として、その表現形式に卽して荷へる、事象・主題・情調である。それは作者を知らなくとも、文自體が讀者と共通に含有する客觀的意味の故に、讀者に理會せられる內容である。シュライエルマッヘルが「心理的解釋」に對立させて「言語的・文法的解釋」と名づけたのは、ヴァッハの解說に從へば、この意味の「對象的解釋」に相當する。「藝術作品を純粹にそれ自身に於て」理會すべきことを力說してゐるリットの文化科敎授論はこの意味の對象的解釋の高調に外ならない。

對象的解釋と雖も「作者」を問はぬのではない。併しそこに問はれるものは、現實の作者の原體驗ではなくて、既に想化せられた想であり、而も文に於て表現された所の、卽ち文自體の形式に內在せる想である。故にこの想を求める

意味に於て「作者の想」といひ「作者」といふ場合の「作者」とは、文自體の中に明示若くは暗示された作者である。例へば小學讀本の現實の作者は大人であり、それを作つた環境は書齋の机上であつても、その文自體の示せる作者は、或は少年少女であつたり、或は旅先の父であつたり、或は海濱に或は工場内に、或は外國に置かれてゐる。それは現實の作者が、自らを少年や少女や父として海濱や工場や外國にあるものとして想化し、その想を文に表現したからである。換言すれば作者はそこでは文の一契機として客觀化せられてゐる。故にこの場合の作者は文自體に卽して捉へられるのであつて、そこでは作者を問ひながら實は作品に於ける作者を問ふのであつて、現實の作者を問ふのではない。從つてそれは作者を問題にしながら依然として對象的解釋に屬するのである。

對象的解釋は上述の如く文に現れた作者の想を文自體の構造に卽して捉へることになるのであるが、この場合に作者の想は必ずしも現實の作者が自覺してゐた通りの高度(又は深度)と緻密な構造とに於て讀者に捉へられるとは限らない。卽ち文の表現形式に卽して讀者が(後述の如き)解釋的構想作用により自らの中に構成する想は、作者が意識して構成した想よりも、その主題たる價値方向に於て高かつたり低かつたりするし、又その事象の配序、情調の展開などに於て精緻であつたり粗雜であつたりする。プラトンは詩人が自らの詩の意味を解せず、讀者(解釋者)が却てこれをよく知つてゐることを『辯明』篇のソクラテスの詩人訪問の場面に描いてゐる。そこでは創作者は神的靈感によつて創作し、解釋者は學的操作を以て解釋するが故に、創作者の自覺せざる微細の點までが解釋者によつて捉へられるのである。ディルタイも亦既述の如く、「詩の理念は(抽象的思想としてではなく)作品の組織の中に働いてゐる所の、そして作品の内的形式として理會されるところの、無意識的關聯として存在する」と言ひ、それを取出すのは解釋者の任務であるとして、まさにこの事が恐らくは「解釋學の最高の凱歌」(der höchste Triumph der Hermeneutik)

であると說いてゐる。この場合に併し、正しい解釋の捉へる想―解釋者の正しい構想―は作者の想と同じ方向にあること、そしてその方向に於て事象や情調の構造が緻密化されることを要件とするのであつて、異つた方向に氣儘な構想を行へば、それは如何に高く精しくとも、曲解であり獨斷である。この曲解・獨斷を避けるためには、文の形式に忠實な解釋的構想を行はねばならぬ。卽ちその作品を素直に忠實に讀み、一語一句は固より句讀點に至るまで等閑にせず、後述の如き解釋段階を辿つて方法的に吟味した結果、そこに必然に浮んで來る想を捉へて、それが作者の自覺しなかつた高度や緻密さを有する想であつても、その場合の解釋は誤つてゐるのではなくて却て正しい解釋であり、何人が解釋してもそこに到達すべき普遍妥當の客觀的解釋である。「作者を作者自らが理會してゐるよりも更によく理會することは實に解釋作用の究極目標であり、この命題は無意識的創作の論の必然的歸結である(ディルタイ)」。

心理的解釋　次に心理的解釋は現實の作者の個人的制約を文の構造の上に見出さうとする。そこでは文の素材となれる作者の原體驗に遡つて、作者の素質・境遇・生立ち、特にもその文の創作當時の心境等を考へ、それ等が原體驗を如何に特色づけてゐるか、それが如何なる事情により如何なる想に構成せられてゐるか、またそれが作者の親熟し愛好せる語句や文體によつて如何に表現されてゐるかを明にしようと力める。故に對象的解釋が現實の作者から離れて文自體の意味をば、超個人的意味關聯の中に捉へんとするのに對して、心理的解釋は文の意味をば作者との私的・個人的關聯に於て見出さうとする。從つてこの兩種の解釋は本來の方向を異にするものであつて、何れかの一方から他方への移りは、解釋の深化や向上ではなく、全然「異なれる種類への移行」(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)である。

〔三〕　客觀主義と主觀主義

素朴的客觀主義　心理的解釋と對象的解釋との對立は、やがて文の性格を作者の個人的制約に結合する立場とそれか

ら切離す立場との對立であるが、今度は文を讀者の主觀に引寄せて解釋するか、それとも讀者の主觀から出來るだけ獨立させて解釋するかによつて、主觀主義と客觀主義との對立が生ずる。最も素朴な客觀主義は、解釋さるべき對象の構造がそのまゝ解釋者の主觀に取入れられるが如くに考へる。若しさうであるならば、解釋は文の構造を己が心に模寫することゝなる。理會の本質として說かれる追體驗(Nacherlebnis)がこの意味に解せられるならば、それは認識論上の模寫說に立つものと言はねばならぬ。しかし模寫說は既に認識批判に於て淸算せられてゐる。故にかうした素朴的な客觀主義は最早支持せらるべくもない。

獨斷的主觀主義 客觀主義の淺薄さを自覺する者は主觀主義に轉ずる。解釋に關する主觀主義は、一般に理會は理會者自らの精神の理會であり、解釋は解釋者自身の精神を讀むことであると主張する。「生は表現の理會を通して實は生自らを理會するのである」といふ生哲學の主張や、「六經我ヲ註ス」といふ陸王學派の標語は、理會・解釋が畢竟は對象を刺戟として己れ自らの精神に內具するものを實現し認識することに外ならぬとの底意を藏するのである。明治末年以來國語敎育に於て「自己を讀む」ことが力說せられたのも主觀主義への勇敢な轉向であつた。併しながらかうした主觀主義が、往々にして獨斷私見の跋扈を誘ひ易いことは容易に想察せられる。己れを空しうして文自體の內容をその形式に卽して忠實に讀解すべきことは、解釋の客觀性を期するための必須條件である。「自己を讀む」といふ國語敎育の實踐原理が、如何に多くの危險を含んでゐるかを識者は既に警戒してゐる。新しい客觀主義が所謂「卽物的態度」(Sachliche Einstellung)若くは「卽物性」(Sachlichkeit)の名に於て强調せられ出したのはこの故である。

範疇的追構成 斯くしてこゝでも亦眞實の解釋原理は主觀主義と客觀主義とを止揚したものでなければならぬ。この事の可能性は認識論上の眞の主觀主義が同時に眞の客觀主義であることによつて保證せられる。解釋は對象の單な

る模寫でもなく、また自己を對象に押付けることでもない。却て對象を刺戟として對象と自己とを共に規制する超個人的法則に從つて自己の精神を構成し、この精神を對象に置換へることである。換言すれば解釋は(一般に理會は)、單なる追體驗ではなくて追構成(Nachbildung)である。而もこの場合に追構成とは對象を直接に摸寫して自己の精神を構成するのではなく、對象の外的表徴を媒材とし、對象が構成されてゐる所の法則に規制せられて自己の精神を構成するのである。而してこゝに法則とは自然科學的な法則(例へば因果律の如き)ではなくて、精神科學的な法則であり、それは價値への志向によつて精神が規制せらるべき法則である。斯かる精神構造の法則をシュプランガーは所謂「理想的(觀念的)類型」(Idealtypen)の名に於て探求した。この理想的類型は價値方向の種別に應じて若干の「基本的類型」(Grundtypen)に分れるが、それ等の組合せによつて更に無數の「複合類型」(Komplexe Typen)を生じ、而もそれ等は歴史の各時代に於ける顯現の相を異にして、「歴史的類型」(Historisch bedingte Typen)となる。理會及び解釋は斯かる類型に從つて自己の精神を構成し、それを對象に置換へるのである。故に類型は解釋者の解釋的構想作用を規制する所の「規制原理」であり、この意味に於て精神科學的認識の範疇である。シュプランガーが理會をば「範疇的に構成せられた追體驗」(Kategorial geformtes Nacherleben)であるといひ、類型をば「方法的探求原理」(Das methodische Forschungsprinzip)と名づけたのはこの謂である。故に理會及び解釋は類型に從つて、シュプランガーの所謂「解釋的構想力」(Die interpretierende Einbildungskraft)を働かせ、對象の構造と思はしき精神構造を主觀の中に構成することである。これを吾々の前提たる文の構造に卽して言ふならば、讀者は文の想たる主題と事象と情調との全一體をば次の如く範疇を介して自らの中に構成するのである。卽ち先づ人間の精神構造の一般的類型―斯々の中心價値(主題)を追求する精神は、斯々の事象を意識內容とし、斯々の情調を具ふべき筈であるといふ「理想的(觀

念的)類型」を思ひ浮べ、これを文に當嵌めて見て(文の表現形式に卽して文の想に當嵌めて見て)最もよく當嵌る類型を選出する。この場合に基本類型がそのまゝ直ちに文の想に該當することはないであらうから、若干の基本類型を組合せてそこに「複合類型」を作り出し、文の想によりよく當嵌る樣に變形する。更に斯かる型式をばその文の屬する時代と社會との特質によつて具體化するために、それの屬する「歷史的類型」を加へて變形する。斯くして次第に「變形」(Variation)を施して對象たる文の想に近接させるのである。併しながらこの變形を如何に進めても、それは本來超個人的な法則としての範疇に規制せられる讀者の構想であるから、對象の想の個性的な姿に當嵌まることは不可能である。一般法則は如何に複雜に組合せても最後の個別者となることは出來ない。最後の個別者を作るためには、最早範疇によらざる非合理的直觀によらねばならぬ。換言すれば、讀者は、範疇的・概念的な骨格に肉を與へ血を通はせるために非合理的直觀を以て文の想と思はしき想を自らの中に構成しなければならぬ。これは一種の創作的想像力であり、この限りに於て解釋は藝術的作用を缺くことが出來ないのである。但しこゝに行はれるものは、最初からの獨斷恣意による想像ではなくて、基本類型と複合類型と歷史的類型とに規制せられつゝ、而も類型によつては盡されざる獨自の內容を充たすために最後の飛躍として行ふ所の想像的直觀である。解釋に必要なる非合理性、直覺、想像力、藝術的天分等が正しく主張せられるのはこの位置に於てでなければならぬ。斯くして、要するに解釋的構想作用は、類型による範疇的・概念的工作と、最後の飛躍的想像力による非合理的・直觀的工作との結合によつて行はれる。斯くの如き解釋的構想作用が如何なる根據によつて可能であるか、またそれは如何なる條件によつて妥當性の程度を異にするかといふ問題は、後に解釋批判の章に於て考究するであらうが、ともかくこゝに解釋の方法的原理としての構想作用は明かにせられた。そしてこの構想作用は、解釋者自らの精神の構成である點に於て主觀主義の原理に

よつてゐると共に、それが超個人的な範疇に從つての構成である點に於て獨斷を免れ普遍性を保證せられ、客觀主義の要求を充たすことゝなる。故に眞實の解釋原理は主觀主義と客觀主義とを止揚綜合したものであつて、それは獨斷にあらざる眞の主觀主義であると同時に素朴的摸寫說にあらざる眞の客觀主義である。

〔四〕 解釋に於ける時代及び社會

對象の歷史的社會的性格　私はさきに文の性格が時代精神と社會精神とに規定せられてゐることを述べ、そしてこの歷史的・社會的制約は文の心理的性格にも對象的性格にも現はれることを指摘した。從つて心理的解釋も對象的解釋も、その中には作者及び作品の屬する時代と社會とに對する顧慮を含まねばならぬ。作者の心理がその屬する時代と社會とによつて積極的(順應的)にか消極的(反抗的)にか特色づけられることは言ふまでもないが、對象的に見ても、作品は同時代・同社會に生れた他の作品と共に(否、作品のみならず、他のすべての文化財と共に)、一つの大なる意味關聯―意味的に統一ある領域―を形成してゐるが故に、その作品の意味は斯かる大なる意味關聯の中に把握せらるべく、こゝに對象的解釋に於ける歷史的・社會的顧慮の必要が存する。故に、アストは古代の個々の人物や作品をば「古代精神」(Geist des Altertums)といふ全體的なるものゝ個別的顯現として理會すべきことを力說し、シュライエルマッヘルは或時代の個々の作品をばその時代の「文獻群」(Literturgattung)の一部分として理會すべきことを「言語的・文法的解釋」の任務とした。眞淵が萬葉の讀解のために「古事記以下和名抄までの古書を何となく見るべし」と言ひ、宣長が「いづれの書をよむとても…まづ大抵にさらさらと見て他の書にうつり、これやかれやと讀みては、又さきによみたる書へ立かへりつゝ、幾遍もよむ」べきことを敎へてゐるのは、何れも對象的解釋に於ける歷史的・社會的顧慮を指せるものと解せられる。

解釋者の歷史的社會的制約　更に解釋者自身も亦特定の時代と社會とに屬して歷史的社會的性格に規定せられてゐる。假令自ら意識しなくとも、現代といふ時代と彼の屬する特定の社會的環境とは、文の屬する時代及び社會とは別種の特色を以て彼の體驗を彩つてゐる。こゝに於て解釋の操作中には無意識的に過去の作品を現代の光に照し、異なる社會の作品を己れの立場に引付けて解釋することが行はれ易い。これは結局不當なる主觀主義に歸着する。故に時代と社會とに關する解釋上の注意は、既述の客觀主義と主觀主義の論究が到達した所の辨證的止揚の中に含まれる。即ちこゝでも對象の素朴な模寫は不可能であり、主觀の氣儘な構成も不當であつて、範疇を通しての主觀の構成を對象の構造に置換へる外はない。詳言すれば、先づ對象と主觀とを共に貫く超個人的類型—こゝでは特定の而も互に異なる時代と社會とに屬する對象と主觀とを共に成立せしめてゐる所の超歷史的・超社會的類型—を想起し、次にそれをば對象の屬する時代精神と社會精神とによつて—即ち對象の屬する歷史的類型によつて—具體化し、それに更に非合理的直觀によつて血肉を與へ、斯くして構成せられたものを對象の構造と見做すのである。從つてここでは解釋の態度としては、主觀に獨特な現代的制約と社會的制約とを沒却して只管に人間精神の一般的類型と對象の屬する歷史的類型とを想起することに力むべきである。併し斯かる沒我的態度を以てしても、その解釋的構想作用の中には無意識の間に主觀の歷史的社會的獨自性が滲み出るのであつて、こゝに結果としては對象と主觀との綜合されたものが認識せられる。即ちそこに生ずるものは過去の對象でありながら而も無意識的に現代の光に照された相であり、彼の社會に獨自の對象でありながら而も期せずして我の社會から見られた相である。シュプランガーが歷史的理會の收穫を指して「主觀と客觀(對象)とを超越した第三の、より高きもの」であるとしたのはこの謂である。斯くの如き收穫が如何なる過程によつて得られるか、またそれは如何なる條件に依存して、より多き妥當性を有するかの問題は後に考究する

であらう。

第二章　解釋の實踐過程

〔一〕解釋實踐の準備

解釋過程論　解釋方法上の諸原理を論じて來た私は、今や斯かる原理が解釋の操作の實際的進行に於て如何に實現せられるかを述べねばならぬ。前節の原理論が解釋方法を諸々の視角から謂はゞ平面的に眺めたのに對して、本節の過程論は解釋方法をその時間的展開に於て捉へようとするのである。卽ちこゝでは解釋の過程を若干の段階に分け、その各段階に於て果さるべき仕事を規定して行きたいのである。尤もこゝに述べらるべき解釋過程は、人々が日常行ひつゝある讀書に於ては殆んどその必要を感ぜず、從つてこの過程が意識的に辿られることは殆んど無いと言つてよからう。然るに學校や研究室に於て、學習又は研究の必要上、自分の現在の讀書力では難解な文章を讀まねばならぬとか、或は自分が教師・指導者として子弟に斯かる程度の文章を讀ませるとかの場合には、解釋の正しき過程は最も多く必要を意識せられ、從つてまた最も明かにその全貌を表はす。換言すれば解釋過程の論究は就中教育の領域に於て最大の意義を有するのである。故に私は以下の論述をば力めて教育の實踐に結合させたいと思ふ。解釋對象論に取扱つた文の表現過程や文の構造及び性格も本節に於て初めてその意義を發揮し得べく、また解釋原理論に列擧した諸々の方法的原理も本節に於て初めて具體化せられるであらう。

本文批評　解釋の實踐過程に入る前に先づ果さるべき仕事として、本文批評と解釋の補助手段の用意とを述べねばならぬ。古典的作品に於ては、讀解に取掛る前に、その文獻の本文が、果して正しく記されてゐるか否かを吟味

し、出來るだけ信頼し得べき文獻に就くことが必要である。これが所謂本文批評又は原典批評(Textkritik)の仕事である。一體、精神生活を文字に表現することは、既述の如く、最も固定保存され易き表現手段に訴へることである。それは即ち文字は紙や墨の腐朽にも拘らず幾度でも書き直し刷り直して保存し傳播し得るからである。併しまさにこの事態の故に、文字の誤寫誤植があつたり、筆寫する人自身の意識的或は無意識的改竄があつたりして、そこに多くの異本を生ずる。それ故に異本を校合して正しい原本を定めることは、古來何れの古典に就ても重要な仕事となつて來てゐる。而もこの仕事は既に解釋を含んでゐる。異本を校合して正しい本文を選定するためには、その作品の意味內容に卽して前後の文脈を探求しなければならず、それは何等かの解釋を前提としてのみ行はれ得るからである。シュライエルマッヘルが解釋學と批評學(こゝでは本文批評の學)とを密接に關係せしめたのはこの故である。斯くして本文批評の仕事は常に解釋の技術を發展せしめた。アレキサンドリヤ時代以來「文獻學」(Philologie)と解釋學とが常に結合して發展したのはこの事態に基づくのである。私は今東西の古典に於けるこの本文批評の限りなく廣汎な歷史を辿ることは出來ない。唯本文批評と解釋との循環的關係にも拘らず、解釋者の立場よりすれば、既に評定された所の正しい原本を手に入れることが先決要件であることを注意すれば足りる。卽ち解釋者は學界の輿論定說を尋ねて、最も信頼し得べき本文を解釋の對象として採擇しなければならぬ。

解釋の補助手段　扨て既述の如く、自分の現在の讀書力に取つて難解な文章を讀解する場合を豫想して解釋の實踐を考へるならば、そこには當然補助手段として、辭書や註釋書や飜譯書などが用意せられねばならぬ。勿論これ等は盲從的に信頼されるためではなく、必要に應じて正しく利用するための用意である。またこれ等の補助手段は、正しきもの、權威あるものを選ばねばならぬことは言ふまでもないが、併しそれは最初から最高程度のものを要求するので

はない。寧ろ讀者の程度に應じて適當なものを選ぶべきである。ともかく古典解釋に就ては、辭書の解說や註釋書の論述や權威ある飜譯などは、それ等自身が多くは既に古典的價値を有する名著であつて、それ等の補助を藉りることにより、讀者は古典研究の方法とその問題の方向や深さを知り、解釋操作の重要なる訓練を受けるのである。

〔二〕 通讀段階の任務

通讀段階の要件　上述の如き用意を前提として、愈々解釋の實踐過程に入るのであるが、その第一段階は通讀(Dio flüchtige Lesung)である。この中には、(一)全文をともかく一二回乃至數回訓讀すること(素讀)、(二)未知難解の語句に就てその一般的意味を理會すること(註解)、(三)その結果としておのづから全文の主題と事象と情調とが極く大體の形に於て會得されることの三要件が含まれてゐる。この三つは通讀段階の果すべき任務であつて必ずしもその順序ではない。寧ろ三要件が相關聯して同時に、若くは循環的に、果されるのである。

素讀　全文をともかく一二回乃至數回讀むといふ操作は、先づ未知難解の語句を放任して、わかる部分だけを讀むといふ形で行はれることもあり、また未知難解の語句を解決しつゝ讀むといふ形で行はれることもある。難語句の比較的少い場合は前者によるけれども、難語句が甚だ多くてそれを放任しては全文の大體の理會すら不可能な場合には後者の形を取らねばならぬ。古典研究の際には讀者の程度によつて何れかの形を選ぶのであるが、特に前者の形による通讀を推奬した有名な例は眞淵及び宣長の言葉である。眞淵はその著『萬葉解』の總論に於て、「萬葉を讀まんには今の點本を以て意をば求めずして五行(タビ)よむべし。その時大概訓例も語例も前後に相照されておのづから覺ゆべし。さて後に意を大かた吟味すること一たびして、その後活本に今本を以て字の異を傍書し置きて無點にて讀むべし。極めて讀まれぬ所々をば又點本を見るべし。かくすること數篇に及んで後、古事記以下和名抄までの古書を何と

なく見るべし。その古事記・日本記・祝詞・宣命の文などを見て、又萬葉の無點本を取りて見ば獨り大牛明かなるべし。疑ありとも意におもひ得んとすればまた僻事出來るなり。千萬の疑を心に記し置く時は、書は勿論、今時の諸國の方言俗語までも見る度聞くごとに得ることあり。さて後で案をめぐらすにおもひの外に定說を得るものなり。」と言つてゐる。佐藤鶴吉氏は右の文を引用せられた後に、その要旨を次の如く取纒めて示された。卽ち「第一に訓點をたよつて、意味を求めることなしに反復讀誦すること、第二に意味の大體を吟味すること、第三に文字の異同を校合して無訓點で讀み、讀めない所々は再び訓點本に依ること、第四に以上の手續を數篇(數卷の意か)試みたならば、古事記以下の古典を何となく見ること…といふ順序になる。そして最後に、各種の疑問が出來ても、强ひてこれを解からとすると却つて僻說に陷る故に、疑問は疑問として常に心に存しおいて後考の機會を待てば案外なところで定說が得られる」といふのである。また宣長は『うひ山ぶみ』に於て、「いづれの書をよむとても、初心のほどは、かたはしより文義を解せんとはすべからず。まづ大抵にさらさらと見て他の書にうつり、これやかれやと讀みては、又さきによみたる書へ立かへりつゝ、幾遍もよむうちには、始めに聞えざりし事も、そろそろと聞ゆるやうになりゆくもの也」と說いてゐる。

右の眞淵及び宣長の說は、第一に古典研究の專門的操作として、而も他に依賴すべき補助を有せず、殆んど前人未踏の新天地を斯界に開拓せる人々として、自ら案出せる方法であるが故に、そのまゝが直ちに現代の(補助手段多き)古典研究や、特にも國語敎育の實踐の上に、適用せらるべきでなく、第二にその操作の中には異本の校合卽ち前述の本文批評の仕事をも含み、又同時代の他の文獻によつて時代精神や語句の用例・意義などを捉へて然る後に當面の作品の解釋に還るといふ仕事―後述の精讀段階の仕事―を含む點に於て通讀段階を超えてゐること等の諸點が注意せら

れねばならない。けれども、先づ「意をば求めずして五行よみ」、次に「意を大かた吟味すること一たび」に止め、また總じて「かたはしより文義を解せんとはせず…まづ大抵にさらさらと見る」ことを奬める限りに於ては、通讀段階の用意を至當に示せるものと解せねばならぬ。私はこの程度の讀みを通讀段階の第一着手として「素讀」と名づけたい。漢文學習に於ける「素讀」は全文の訓讀（即ち解釋を求めずして唯讀むこと、但し未知の語句をも讀み方だけは覺えて讀むこと）を意味するが故に、私が上述した所（未知の語句は飛ばして、而も全文の意味を求めて讀むこと）とは異なるのであるが、私は私の立場から、上述の程度の讀解を「素讀」と名づけて置く。

註解　次に通讀段階の第二の仕事は、素讀に於て飛ばして置いた所の（否寧ろそれ故に暗礁として發見された所の）未知難解の語句の一般的讀解である。こゝで求められるものは語句の一般的・辭書的意味であつて、それは未だ必ずしもその文章に固有な（文の想の個性に裏書された）意味でなくてもよい。即ち未だ十分に吟味せられず、唯差當りあちらこちらから求め得る讀解であつて、謂はゞ候補者として現れた若干の意味、若くは固有の意味に定位せられる可能性を藏しながら未だそれに定位せられずして幅廣きまゝに捉へられた意味である。私はこの程度の意味の解釋をば、西尾實氏の所見に從つて「註解」と名づけて置く。この註解は、讀者が自己と同一水準又はそれ以下の現代文を讀む場合には殆んど必要が起らないけれども、稍々難解の現代文、日用文體と異なれる文語體・候文體・韻文體の文章、時代を異にする文章、外國語の文章等に接する場合―教育の領域にはこの場合が寧ろ通例である―には、それ自體重要な仕事となつて、そこには單語及び文法（修辭法・文體等を含む）といふ形式の理會が前景に立ち、宛も語句法・形式主義の如き學習法が現はれるのである。併しながらこの註解は飽迄も全文通讀の要求を前提とし、その暗礁突破のための仕事であることを忘れてはならない。これを忘れて「難語句を難語句として抽象し、そのあらゆる意

味を解說し、更に甚だしい場合にはその難語句を使用した短文を作らせたりするやうな取扱ひまでして居れば、註解は讀みの自然的發展を妨害し、兒童・生徒を重い課税に苦しめるものとなる」。斯くの如きは舊い國語教育が陷つてゐた弊害であり、訓詁註釋の汚名を負はせて革新的國語教育思想が排斥した方法である。「それはまた本來の目的を忘れた訓詁のための訓詁であつて、讀方教育の方法的體系の中に正しく定位されてゐなかつたものであり」、「その無味乾燥さの故に、實は註釋としての意義にも徹し得ない如き結果に終つてゐた」。故に私の意味する「註解」は、全文の讀解を根本要求とし、それに必要な先決條件として先づ語句の一般的解釋及び文法的難點の一般的解決を求めることであつて、こゝでも既に語句法(形式主義)の外觀は文章法(內容主義)の內實によつて支へられ、兩主義の綜合といふ方法的原理が尊重せられてゐるのである。

文意の直觀　まさしく以上の如き用意を以てせる「素讀」と「註解」とによつて、通讀段階の第三要件たる文意の「直觀」が期せずして行はれる。卽ちそこでは先づ全文の主題(想の統一方向たる理念)が—未だ十分には吟味せられず、謂はゞ第一次直觀によつて捉へられた假定的主題(Provisorisches Thema)として設定せられる。それは一層立入つた詮議と終局の決定とを後の精讀段階まで保留する意味に於ては暫定的のものであるが、さりとて輕卒な不用意な思ひ付きではなく、寧ろ眞の主題をば漠然ながらも的を外れずに豫見したものでなければならぬ。假定的とは實にその語源の示す如く豫見(provideo)されたるものゝ義である。アストが「豫感」(Ahndung=Ahnung)と名づけたのも、この意味に於ける「理念の最初の閃き」であり、「全體精神の把握の第一段階」であり、「精神の未決定且未展開の豫知」である。この假定的主題の把握と共に個々の事象がその文面に現れた限りの意味內容に於て理會せられ、而もそれが漠然ながらも統一關聯の絲に結ばれて浮び出て來る。更にその主題に應じ事象に纒はつて、全文を流れてゐる

情調も大體豫感せられる。こゝに感得せられる情調はその强度・鮮明度に於て後の精讀段階に於けるよりも更に顯著な場合がある。蓋し感情は刺戟の第一印象に於て强く、その詮議反省によつて却つて弱くなることが通例であるからである。ともあれ、斯くの如くにして主題と事象と情調との結合せる全體の想が捉へられ、淺いながらも、或は不確實ながらも、全文の讀みが遂げられて通讀の名に適はしい收穫が得られる。普通に「讀後の直觀」とか「直下の會得」とか「大意の把捉」とか「第一次直觀」とか呼ばれてゐる事態を、私は通讀段階の到達すべき目標と考へ、その意味を上述の如くに解するのである。

〔三〕 精讀段階の任務

精讀段階の要件　解釋の實踐過程の第二段階は「精讀」(Die überlegende Lesung)である。この段階では先づ文の內容から言へば、(一)全文の主題を探求し決定すること、(二)個々の事象を精査すると共にそれを主題に關聯づけて統一すること、(三)個々の部分的情調及び全體としての統一的情調を味得し乃至はその情調のよつて來る根據を明かにすることとの要件を含む。次にこの要件を、文の形式に卽して言ふならば、各々の語句や文法・文體の固有の意味―その想の個性によつて裏付けられた個性的意味―を捉へることとである。斯くしてこゝでは內容に充された形式、形式に卽した內容が捉へられ、所謂「形象の理會」若くは、「形式と內容との辨證的把握」が行はれる。而してこれ等の諸要件が相互の關聯に於て、同時的に、又は循環的に、果さるべきことは、さきの通讀段階の場合と同樣である。

主題の探求・決定　先づ通讀段階の中心的課題は全文の主題の探求・決定である。卽ち作者が原體驗を素材としてそれを表現の想にまで構成するに當つて、何を意圖し、如何なる價値方向に導かれて、それを成したかといふ點の考察である。從つてそれは作者の構想の指導原理であり、想化作用の中心方向である。この主題は、旣に通讀段階の收穫

たる「文意の直觀」によつて漠然ながらも假定的に捉へられたのであるが、今や精讀段階に於ては直觀に反省を加へ緻密なる吟味によつて主題を決定的ならしめるのである。こゝに直觀の反省とは併しながらその態度に於ては讀者の主觀の内省といふよりも寧ろ文そのものゝ一層精密なる檢討であらねばならぬ。更に言へば各語句や文法的關係への鋭き注意を以て全文を反復熟讀し、そこに捉へられる事象や情調を全一的構造に統一し得べき價値方向を想定することである。卽ち各語句や各節の意味―文の部分的意味―が、作者の如何なる意圖を想定すれば全體としての統一を有ち得るかといふことの探求である。こゝではそれ故に文の内容的中心を探しながらそれを文の形式に卽して求めるのであつて、こゝでも内容主義と形式主義とは綜合せられる。

既に文の構造論に述べた如く、文に於ける主題の在り方は多樣である。それが文中の指定の語句や節によつて(それも或は文の頭首に或は末尾に或は中途に)明示されてゐることもあり、全文の底に潜んで流れてゐることもある。又主題が全文を集中する焦點の如き形を取ることもあり、全文を縫ひ綴る脈絡の如き形を取ることもある。更に單一の主題が置かれてゐることもあり、輕重・主從の幾つかの主題が結晶や層序を成して存在することもある。主題の斯かる多樣の在り方に卽して、その探求の方法も亦多樣でなければならぬ。常に必ず文中の特定の語句を捉へて主題とするが如きは往々にして牽强附會の解釋を導くものである。

事象の精査・統一　主題の探求決定と共に、精讀段階は事象の精査及び統一を仕事とせねばならぬ。事象は文の叙述的に現はれただけの解釋では、主題を生かし情調を鮮明化するには不十分な場合がある。この場合には補助手段によつて一層精細に具體的に事象を知らねばならぬ。而も事象の精査は主題と關係づけることによつて、その正しい視點を逸せずその統一を失はぬやうにすることが肝要である。

情調の鮮明化　精讀段階は主題の探求・決定、事象の精査・統一と共に情調の味得をも、通讀段階のそれより更に深めねばならぬ。尤も情調に就ては、既述の如く、第一印象としての通讀が特に强くこれを感じ、反省的な精讀段階は却つてこれを抹消するとも考へられる。喜劇的作品の「笑ひ」や悲劇的作品の「悲み」は最初の素讀に於て鮮明に味はれ、その後は讀みを重ねるほど次第に弱まり、つひに消失するといふ事實も少くはない。併しながら、その「笑ひ」や「悲み」が何故に生ずるかといふことは精讀段階の反省的理會によつてのみ明かにせられるが故に、少くとも情調の根據の理會は精讀段階の仕事である。そしてこの根據の理會による「笑ひ」や「悲み」の深刻化や永續化も考へられぬことではない。一篇の悲劇作品によつて味はれる人生の一時的な皮相的な「悲み」は、その作品の理會の深まると共に永續化し深刻化することが決してないとは言はれないであらう。

主題の探求・決定と事象の精査・統一と情調の鮮明化乃至基礎づけとによつて、文の全き想は讀者に捉へられるのであるが、これは實は讀者が文によつて自らの中に構成する想に外ならない。卽ちこゝでは既述の解釋的構想作用によつて讀者自らが主題と事象と情調との全一的姿態をその意識の中に構成するのである。この解釋的構想が讀者の恣意獨斷に陷らぬためには既述の如く、精神生活の一般的類型とその作品の屬する時代及び社會の歷史的類型とを範疇とし、それ等に非合理的直觀を加へて、作品の想に出來るだけ忠實なる構想を行はねばならぬ。人生に於ける高い理想と豐富な眼界と作品の生れた時代精神や社會精神への通曉とが、主題の探究や事象の理會や情調の味得に重要であるのはこれによるのである。

文の形式による自證　解釋的構想作用によつて得られた想は、文の形式によつて實證せられねばならぬ。普通に「自證」と言はれてゐる仕事を私はこの意味に解する。形式によつて自證されざる想は獨斷であつて、その文の想とは言

はれ得ない。而も斯く內容を形式によつて自證することは、同時に飜つて形式を內容によつて裏付けることである。卽ち通讀によつて捉へられた語句の一般的意味は、今や精讀によつて個性化せられねばならぬ。こゝでは個々の語句は全文の中に占める地位役割によつて意味づけられ、候補者的に擧げられた若干の意味はその中の何れかに限定せられ、語句の意味の廣い幅はその文に固有な意味に定位させられる。精讀段階が最も嚴密な讀みとなるのはこの故である。而も形式の理會を嚴密にすることは、それによつて解釋的構想を客觀的ならしめる事に外ならない。斯くして想內容は文の形式によつて自證せられると共に自らの姿態を正しくし、文の形式は想內容によつて個性化せられると共に想の構成を規制する。これが卽ち內容の理會と形式の理會との依存關係であり、循環的進行であつて、この循環によつて形式と內容との辨證的止揚卽ち所謂形象の理會に到達することが精讀段階の實踐的操作である。

〔四〕 味讀(鑑賞)段階の任務

味讀段階の要件　解釋の實踐過程の第三段階は「味讀」(Die genügende Lösung)である。これは謂はゞ前段の精讀の勞苦に對する報酬として得らるべき樂しき段階であると共に、讀者が作者の立場に立つて文意を第三者に傳達する使命をも兼ねてゐる。卽ちこの段階の要件は、第一には文の理會を一層進めて、自明的な、平易な、心安い讀みにまで到ることであつて、田中豐太郎氏が「和やかな心持で味はひ樂しむことを意味する」と言はれたものである。私はこの意味でこの段階を「味讀」と名づける。斯くすることによつて、文の解釋は益々進められ文意が愈々明かに讀者の心に映じて來るのであつて、これを「鑑賞」と呼ぶことも固より至當である。第二に併しこの段階は讀者が作者に代つて文の想を發表することを要件とするものであつて、田中氏が「表現のための讀方」と言はれた「朗讀」が必然にこの任務を負はされる。朗讀と共に「暗誦」もまたこれを果すことは勿論であり、更に「感想發表」の如きも作品の含意の展開を讀

者が行ふものであつて、「表現のための讀方」に屬せしむべき仕事である。この第一・第二の要件は相關聯して共に果されるのであつて、解釋が味讀・鑑賞にまで進めば、おのづから讀者は作者と合體する。通讀・精讀の段階に於ける讀者の態度は、己れを空しうして虛心坦懷に文意を受容れることを力めたのであるが、斯かる沒我的態度によつて實は文のそれと同じき想が自己の內に構成せられつゝあつたのである。故に文意を十分に體得した今に於ては、文が自己に與へる意味は同時に自己が文に與へる意味であり、こゝに作者と讀者とが合體する。從つてまた今は文の眞意を生々と味ひつゝ讀むことが同時に第三者に對しては自己が作者に代つてその文意を表現し傳達することになるのである。味讀段階に於ける一切の仕事は、この兩面の要件を兼ね果すために行はれる。私は今その仕事を一層立入つて考察せねばならぬ。

朗讀　第一に擧ぐべきは朗讀である。一體「讀む」ことは解釋の實踐過程の中軸であつて、通讀も精讀も畢竟は「讀む」ことの深化の過程であり、且「讀む」ことによつてのみ行はれる。併しそれ等の段階にあつては「默讀」でも差支なく却て默讀の方がよりよくその任務を果し得る場合がある。蓋し通讀には未だ暗礁があつて度々停滯せざるを得ないし、精讀では考へることや或部分を繰返し讀むことなどが多くて全體を朗々と通讀する機會は與へられないからである。さればこそ今この味讀に於て、既に暗礁を解決し考へることの勞苦から解放せられて、坦々たる讀みの一路を心樂しく進むことが出來る。そしてこの場合に讀者の意識の上層を占めるものは文の情調である。卽ち作者の想の流れ出したメロデーとテムポとリズムとが讀者の心の流に同一のメロデーとテムポとリズムとを與へ、讀者は文の情調に浸つて文と共に流れる。この事は併し主題や事象を不明にするのではなく、却て益々明かに—寧ろ自明的に—ならしめるのであり、全體の文意は讀者に取つては通讀・精讀よりも一層的確に鮮明に捉へられるのである。換言すれ

ば、情操の昂揚に伴つて、主題も事象も昂揚し、文の想が全體として益々生々潑溂と躍動して來る。まさにこの仕事を果すものが朗讀であつて、それは宛も文學としての歌詞が音曲を附して唱謡せられることにより、その生命を益々躍動させられる事態と同一である。またこの事の故に謂はゞ死せる文字が生命を復活し、作者の語らんとする所は讀者の聲によつて代辯せられるのである。山内才治氏はこの意味から「朗讀指導の重要性」を捉へ、これを次の如くに說かれてゐる。「もと〳〵文が書かれる際には、作者は口の中で語りつゝあつたのである。だから文の精神はこれを音聲に發して見ることによつて、ほんとに心に會得することが出來るものである。つまり、命ないものゝ様な文字が、音聲化される事によつて、作者が之を書き下す時によつたであらうところの意味や感情によみがへるのである。だから文の音聲化即ち朗讀こそは、讀者又は聽者のうちに作者を現前させる趣きがあるとも言ふ事が出來るのである」。

暗誦　朗讀を更に一歩を進めたものが「暗誦」である。これは舊時盛に行はれて近時衰微したやうであるが、その理由は、理會もせぬ文を機械的に暗誦させることの無意味さを考へた所にあると思はれる。併し理會を前提とし、それを更に進めるための味讀・鑑賞としての暗誦は大いに推奬すべきであつて、田中豊太郎氏も主張せられるやうに、「眞によい文であり、また子供の程度に適つてゐるものであれば、暗誦が出來るまでにその文に親しませて行くことは必要なことである」。況んや創作の工夫—綴方指導の方法—の一として名作の暗誦が有效であることは、古來の實踐によつて證明せられ、今なほ諸家の一致して奬める所である。

感想發表　朗讀・暗誦と並んで第三に「感想發表」も亦前述の如き味讀段階の要件—文意を一層よく會得し且第三者に向つて表現・傳達すること—に即して肯定せられる。これは併し文意の正しき理會を前提とし、作者の想をその本來の性格に於て敷衍し展開させる限りに於てのみ許さるべきであつて、作者の想を歪曲するが如き感想發表は、

却て自らの理會の誤謬を示し、第三者への誤れる傳達を犯すものである。まさしくこの故に國語教育に於ては、子弟に感想を發表させることによつて、先づ理會そのものを正しく導き、進んで正しき理會に基ける鑑賞の方向を指示することが出來るのである。

〔五〕 批評段階の任務

批評段階の要件 通讀・精讀から味讀(鑑賞)へと進んで來た解釋實踐過程は、それが目ざした解釋深化の目標への自然的進展として、最後に「批評」(kritik)の段階に達する。批評を斯かる意味に於て最廣義の解釋操作の中に定位させることは、やがて批評の要件を規定するものである。卽ち批評は第一にその作品自體に內在する立場を標準としてその作品の構造の適否優劣を評價する所の「內在的批評」(Immanente kritik)を要件とし、第二にはその作品以外の立場を標準としてその作品の性格や優劣を評價する所の「超越的批評」(Transzendente kritik)を要件とする。アストは前者をば、作者といふ主人公の立場からその作品の構造を解說する意味に於て「主觀的解說」(Subjektive Erklärung)と名づけ、後者をば作者を離れた立場からの解說の意味に於て「客觀的解說」(Objektive Erklärung)と名づけた。ヴァッハによれば前者は作品をそれ自體獨立せるものとして考察するが故に「絕對的考察法」(Absolute Betrachtungsweise)であり、後者はその作品を他との關聯に於て考察するが故に「相對的考察法」(Relative Betrachtungsweise)である。この兩者は併し共にその作品の構造・性格を明かにすることによつて解釋の進展に寄與するのである。

批評は斯くの如く解釋の自然的進展の中に定位するものでありながら、而もそれ以前の諸段階に比べて固有の特色を有たねばならぬ。それは第一に作品に對する事實判斷ではなくして價値判斷であること、第二に讀む者の立場ではなくて自ら作る者の立場に立つことである。通讀・精讀といふ狹義の解釋段階は、作者の想が何であり、それが如何

に表現されてあるかといふ事實に對する判斷であり、鑑賞段階すらこのありのまゝの事實を讀者自らが一層明かに理會し且第三者に傳達するものであり、その場合の感想發表と雖も、この事實をその性格に卽して敷衍し發展させるものである。然るに批評は、作者の想のあり方が果してあるべき姿にあるか否か、またその表現があるべき形式に於てなされてゐるか否かを評價する所の「價値判斷」である。次に通讀・精讀にあつては讀者は己れを空しうして作品の文意を受容れるものであつて飽迄も讀む者の態度であり、鑑賞に於て作者の立場に合體し作者に代つて第三者にその文意を傳達する場合と雖も、作者の語らんとする所をそのまゝに讀者が代辯するに過ぎない。然るに先づ內在的批評に於ては、讀者は作者の想の指導原理たる主題を自らの主題としながらも、「若し自分が作るとしたら」といふ立場に立つて、作者に拘束されざる自由な立場から、自らの想を內的に構成し、またそれの表現形式を頭に浮べ、これを標準として作者の想及び表現形式を評價するのであり、超越的批評にあつては、想の指導原理たる主題すら作者以外の自己又は第三者のそれに求め、それより構成されたる想及び表現形式を標準として作者の想及び表現形式を評價するのである。故に何れの批評に於ても讀者は「若し自分が作るとしたら」といふ立場を取る點に於て「自ら作る者の立場」にあると言ひ得るのである。以上の要件・特色を前提として、私は內在的及び超越的批評の方法を述べよう。

內在的批評　先づ內在的批評に於て第一に捉ふべきは文の主題である。作者がその想を構成した意圖、想化の指導原理、何のためにその文を書いたかといふ目標である。これを捉へたならば、その主題に應じて如何なる事象を選擇すべきか、それを如何に配序・統一すべきか、またその事に際して如何なる情調を具備し、如何にそれを展開せしむべきかを讀者自らが考へ、そこに讀者の理想的構想―斯くあるべしと要望する構想―を行ふ。この構想に照して作者の構想を眺め、その事象の選擇配序、その情調の展開統一が果してよく行はれてゐるか否かを評價するのである。

作品が名文であるならば、作者の想がその主題に卽して事象や情調を最も效果的に構成してゐることが知られ、名文が名文として評價せられるのであるが、缺點ある文に於ては作者の想の不統一――主題に適せざる事象の選擇配序、主題を裏切る情調の流れなど――が指摘せられて、その缺點が明かになるのである。

次に表現形式に對する內在的批評は、作者の想(內容)がそれに最適の形式(語句・文法・文體等)に於て表現されてゐるか否かの吟味である。吾々の前提に從へば、文のあるべき構造は、內容と形式との相卽一如、辨證的止揚に存する。故に若し作品が眞に傑出せる名文であるならば、形式と內容との至き融合が捉へられ、この形式にしてこの內容あり、この內容にしてこの形式ありといふ面目を以て、形式に卽しての內容が如實に浮び、內容に卽しての最適表現が認められるであらう。若しまたその作品が未熟低劣の文である場合には、想定された內容に對して不適當な表現形式が用ひられてゐることを發見する。そこでは形式は空しき形骸として浮游し、內容は不當の形式によつて歪曲せられてゐる。斯かる惡文を惡文としてそのよつて來る所を明かにすることは、名文の名文たる所以を明かにするのと同樣に、內在的批評の仕事である。

超越的批評　第二に超越的批評に於ては先づ想の主題そのものを作者のそれとは異なれる立場から讀者が自ら設定する。人々の素質や環境(時代や社會を含めて)の相違から、大にしては世界觀や人生觀の相違、小にしては個々の事態に對する立場の相違が生れ、そこに遡つては體驗の差別と、進んでは想化の指導原理との差別を生ずる。斯くして讀者は作品を刺戟としながらも作者とは異なれる方向にその想を構成することが出來る。この異なれる想を標準として作品の構造・性格を評論するのが超越的批評である。所謂イデオロギーの相違によつて行はれる批評の如きはこの典型的事例である。

表現形式に關してもまた讀者は自己の構成せる想に最適の形式を自ら想ひ浮べつゝ―即ち自己の最も親熟し愛好せる文體や語彙を標準とし―それに照して作品の形式を批評する。これによつて却て作品の形式的特徴が明かにせられるのである。

第四篇　解釋の可能根據及び妥當性

〔一〕解釋批判の任務

解釋批判の意義　解釋の方法を論述して來た私は今やその「批判」(Kritik)に移らねばならぬ。こゝに批判とは、さきに解釋過程の一段階として述べた「批評」とは全然別個の仕事である。解釋の對象たる作品の批評ではなくて、解釋といふ作用そのもの、批判が今の問題である。そして解釋作用そのもの、批判とは、解釋といふ事實が何故に可能であるか、而してそれは如何なる條件に依存して如何なる限度までの妥當性を有するかといふ點を吟味することである。

近世の解釋學は、文獻の解釋方法そのもの、定立よりも、その可能根據を檢討しその妥當性を限界づける所の批判的領域に一層多くの關心を注いで來た。特にディルタイは、カントが『純粹理性批判』に於て數學や自然科學の認識批判を行つたのに對して、『歴史的理性批判』の名に於て歴史と精神科學との認識批判を企てたのであつて、その中心問題として理會及び解釋の批判を取上げたのである。〔解釋は理會の一種であるが故に、解釋に就て吟味さるべきその可能根據及び妥當性は一般に理會に就て吟味されねばならない。故に私は以下の論究をば常に「理會及び解釋」を對象とするのであるが、敍述の便宜上、時にはこの兩語を用ひ、時には何れか一語を以て兩語を代表させたいと思ふ。〕

解釋批判の價値　解釋批判の仕事は、すべての認識批判が然る如く、解釋に關する新しき知識の收得ではなく、却て

人々が常になしつゝある解釋の方法に就て、その根底に豫想されてゐる前提、それが必然に負はされてゐる限界を、今更らしく取出し示すに過ぎない。而もそれは餘りに自明なるが故に却て人々の意識に上り難きもの、まさしくそれ故にこれを取出し示すことは、哲學的領域の仕事である。而もそれによつて解釋の原理及び方法は究極の基礎を與へられ、この基礎の自覺によつて解釋實踐者は自らの仕事に自信を抱き得るのである。

〔二〕 解釋の可能根據

共通の人間性　理會及び解釋の對象は、アストが言つたやうに、自分よりも「他のもの」(ein Fremdes)である。然らばこの「他のもの」――自らとは別の人間の精神生活やそれの客觀化された文化財――を何故に認識し得るか。他人の精神の理會や作品の解釋は、人々が當然自明の可能事なるかの如く無批判的に行ひつゝある日常的事實であるが、あらためて問ふならば、この事實は何故に可能であるか。思ふにそこには、對象と自己とを結びつける何等かの「接合點」(Anknüpfungspunkt)(シュライエルマッヘル)がなければならぬ。これが卽ち、對象と自己との間の「共通なるもの」(ein Gemeinschaftliches)であつて、デイルタイはこれをば「多くの個人の間に存する共通性」(die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit)として指摘した。

彼によれば客觀的精神はこの共通性が多樣の形態を以て感官世界に客觀化されたものであつて、この事が精神科學的認識の可能なる所以である。フライアーもまたこの思想を承けて「人間性の共通性」(Gemeinsamkeit der Menschennatur)をば理會の可能根據たらしめた。「(對象と自己との)兩者がその根本構造に於て、互に似てゐなかつたならば、何等の理會も存し得ないであらう。彼と此とに於て、人間性がその本質的構造上共通であることが、精神科學的把握の條件である」。「吾人に取つて最も緣遠い對象、例へば黑人種の殘忍な風習や未開文化の奇怪な藝術品の如き

ものでも、吾人の中に存する何等かの力と作用（恐らくそれは潜在してゐて吾人自らの生活には顯はれないであらうが）によつて理會せられるのである」。

こゝにフライアーが、「人間性の共通性」とか、「人間性の根本構造の類似・本質的構造の共通性」とか言つてゐるのは、少くとも次の三方面に於ける共通性を意味するものとして擴張解釋を施され得ると私は思ふ。卽ち第一に精神構造の要素たる知情意の心的機能が、彼（理會される對象）と我（理會する自己）との間に共有されてゐなければならぬ。彼に存する心的機能が我に全然缺けてゐたとするならば（例へば彼の知る所のものを我は知り得ず、彼の感ずる所のものを我は感じ得ず、彼の意欲する所のものが我には何等の意欲をも起さないとしたら）、我は彼を理會し得べくもないのである。第二に斯かる心的機能を統一して（價値的統一としての）精神活動たらしめるための諸々の價値方向が、彼と我とに共有されてゐなければならぬ。彼の目ざす價値が我には何等の價値でもなかつたとしたら、彼の體驗やその作品の想を統一指導する理念とか主題とかいふものが我には存し得ずして、彼の體驗や作品は我には理會され得ないであらう。第三に價値方向が心的機能を統一して—從つてまた意識內容たる表象や情調を統一して—一つの構造を形成する場合に、その統一の法則が彼と我とに共通でなければならぬ。同じ價値を實現し同じ意圖を達成するために彼の則る法則と我の則る法則とが全く異なつてゐたとしたなら、彼に於て構成される體驗構造や作品の想の構造が、我には全く別の構造として構成されることゝなり、我が彼を正しく理會することは不可能になるであらう。斯くして理會の可能なるためには、理會される對象と理會する自己との間に、心的機能と價値方向と構造法則とが共通に存しなければならぬのであつて、これが卽ち「人間性の共通性」である。

人間性の顯現の差異　人間性の共通性—共通の人間性—とは併しながら、フライアーが注意深く註解したやうに、吾

吾に潜在するものであつて、それの具體的顯現は彼と我とに於て異なつてゐる。それ故にこそ理會される彼の精神構造が理會する我の精神構造と對立し、彼は我の對象（我に對して立つもの—Gegenstand）となるのである。理會や解釋は初め相對立してゐた彼と我とがそれによつて融合するのであつて、融合することは當初の對立・相異を前提としてゐる。この場合に彼と我との差異は程度と組織との差異である。換言すれば共通の潜在的人間性は、各人に於けるその時々の具體的顯現に際して、その分量若くは强弱並びにその組合せ方を異にするのである。卽ち彼に於て强き機能が我に於ては弱く、彼に於て中心的價値として追求せられる價値が我に於ては從屬的地位に於て追求せられ、從つて彼に於てはその精神生活を主として規制する法則が、我に於ては從として第二次的に規制するのである。尤もこの場合に、分量とか强弱とか主從とかの差異としたものは、結局に於ては强弱度の差異に還元することが出來るであらう。精神構造に於ては、程度の强いものが分量的には多量となり、位置の上では中心となるからである。ディルタイが精神生活の個人的差異—從つて解釋に於ては作者と讀者との精神の差異—をば、シュライエルマッヘルの所說を繼承して、「程度の差異」（Gradunterschiede）に歸したのはこの意味である。

解釋的構想　扨て理會される對象と理會する自己とは、上述の如く共通の人間性を潜在的・可能的に所有することによつて相結ばれながらも、その現實の顯現を異にするものとして相對立してゐる。而して自己が對象に觸れ、その外的表徵を刺戟として、自己の精神構造が變容し、對象のそれと合致することによつて、對象が自己に理會せられるのであるが、この場合に自己の精神構造の變容とは、自己に潜在する可能的人間性が、對象に顯現せる人間性と同一のものに現實化し顯在化するのである。自己が對象に接して、未だ曾て體驗せざる心境を我自らの中に生じ來るのは、自己に潜在せる可能性が中に實現せるに外ならない。理會及び解釋による生の進展とか成長とか創造とかいふの

はこの事態を指すのである。

人々は理會や解釋をば、自己が對象の位置に「身を置き換へること」(Hineinversetzen, übertragung, Transposition)であると解する。しかしこの身を置き換へることは、實は我自らが居ながらにして精神の姿を變へることである。故にディルタイは「換位は變容である」(Transposition ist Transformation)と斷定した。私は上に變容とは、自己に潜在せる可能性の顯現であると言つたが、これは必ずしも曾て一度も我に顯現しなかつた人間性が初めて顯現することのみではない。曾て屢々顯現したものでも、また現に存して働いてゐるものでも、それ等の程度―従つて位置―が對象のそれと異なつてゐるとき、對象のそれに合せて强めたり弱めたり結合し直したりすることが即ち變容である。ディルタイが意味した變容とはこの結合(Verbindung)・强化(Verstärken)・弱化(Vermindern)等に外ならぬのである。

外的表徴の意味の共有　理會する自己の精神を對象のそれに合するやうに變容するためには、對象と自己とを媒介するものが必要である。それが即ち理會の手懸りとなる所の外的表徴である。而もこの表徴は對象と自己とに於て共通の意味を有するものでなければならぬ。彼に於ける憤怒の表情が我に於ては歡喜の表情であつたりしては理會は尤より不可能である。言語・文字も特定の集團に於て共通の意味を有する表徴であればこそ、その集團に屬する人々の間に談話や文章の理會が行はれ得るのである。表徴の共通性も斯くして理會・解釋の可能根據である。言語が通じなくても表情で理會するといふのは、その場合に言語が共通の表徴たり得ずして、表情のみが共通表徴となつてゐることを示すのである。

これを要するに理會及び解釋の可能なるためには、第一に對象と自己とが共通の人間性―心的機能と價値方向と構

造法則―とを有すること、第二に併しそれは潜在的・可能的共通性であつて、現實には程度の差異―從つて組合せの差異―を以て顯現し、こゝに對象と自己との對立があること、第三に自己は對象の精神構造に合せて自らの精神構造を變容すること、第四にそのためには對象と自己とが同一の意味を有する外的表徴を共有することを前提としてゐるのであつて、これが理會及び解釋の可能根據である。この根據は、理會や解釋の經驗から歸納される原則であるよりも、寧ろ一切の理會・解釋の經驗を可能ならしめる前提であり、この意味に於て理會・解釋の先驗的基礎である。

〔三〕 解釋の妥當性

解釋の妥當性の限界　上述の可能根據は認識論的前提であり、先驗的基礎であるが、それは理會・解釋の心理的事實としては、人々に於て、また同一人でもその發達程度や時々の條件に於て、種々の異なる姿を以て現はれ、そこに理會・解釋の妥當性の限界が存するのである。

解釋者の素質　第一の限界は理會者の素質に存する。素質こそ既述の潜在的人間性であり、その共通性は理會の可能根據であるが、それの分量强弱優劣に於ては事實上種々の程度がある。從つて對象のそれと同一の特色を有する素質、若くはそれを含んでそれ以上に豐富なる素質を具へてゐる者でなければ、對象の妥當なる理會は期し難い。シュライエルマッヘルが說いてゐるやうに、解釋者に必要な文法的並に歷史的知識は何人にも得られるけれども、作品の成立や構成の內面的過程及び作者の言葉の個人的特徵を把握することは、作者と類似した精神を有する少數の「寵兒」(Lieblingen)に取つてのみ可能である。この點に理會・解釋の妥當性の第一の限界がある。

解釋者の教養　第二の限界は理會者の教養の高下廣狹に存する。素質があつても理會に際して、それを十分に働かせるためにはそれの實現を常に練磨して置かねばならぬ。對象に應じて自に由素質が働き出すやうに慣らされてゐる

ことが必要である。ウォルフはこの條件をば「速かに他人の思想に合致する」所の「精神の融通性」(Leichtigkeit der Seele)と名づけた。教養とは畢竟精神の斯かる可陶性であつて、その程度が理會の妥當性を限界づけるのである。

外的表徴の理會力　第三の限界は外的表徴に對する理會力に存する。彼と我とが同一の意味の外的表徴を共有することは理會の可能根據であるが、**これ**はまた我の教養に依存する。單純なる表情・身振の如きは本能的に理會するけれども、それ等の複雜なるものは―況んや言語・文字の如き歴史的所産は―教養によつてその意味を知るのである。

以上の中、第二・第三條件は共に教養に屬するものであるが、第一條件たる素質と雖もそれが果して如何程の程度分量を有するかは教養に實現して見なければ知られないのであるから、結局理會の妥當性は理會者の教養の高下廣狹に依存することゝなる。シュプランガーがニイチエの言葉を引用して「すぐれた頭から出た歴史記述でなければ信じてはいけない。すべてのものよりも大きな高い體驗を有するものでなければ、過去の偉大なるもの崇高なるものを理會することが出來ない」と言つてゐるのは、理會者の教養が理會の妥當性を限界づけることを意味したものである。

然しながら飜つてまた豐富な高い教養を具へるためには、多くの精神生活(他人の體驗や作品)を正しく理會せねばならぬ。この循環的事態に於て理會は不斷に妥當性を加へて行くのである。從つて理會の妥當性は、絶對的ではあり得ず、理會者のその時々の精神の發達程度に依存して常に相對的である。

解釋過程の循環性　以上の論究によつて理會・解釋の妥當性は主觀に依存する限り相對的であることが論結せられたのであるが、同じ相對性は他方理會・解釋の對象の構成契機に即しての方法的過程に於ける循環性からも論結せられる。そしてこの循環性は種々の形に於て現はれるであらう。

第一に對象の全體とその構成契機との間に循環性がある。**これ**を解釋の對象たる文の想に就て言へば、全體の構造

は、その契機たる主題・事象・情調によつて捉へられるが、逆に各々の契機は全體によつて理會せられる。更に細かく考へて個々の事象と全體の事象との間に、部分的情調と全體の情調との間にも同樣の循環が行はれる。

第二に作者及び作品と、それが屬する時代及び社會との間にもまた循環がある。作者・作品を通じて時代と社會とが知られ、時代と社會との中に於て作者・作品が知られるのである。

第三に、表現せられた文そのものゝ中にも全體の文意と節意・句意・語意等との間に循環が存する。全文意によつて節・句・語の意味を知り、節・句・語の意味によつて全文意が知られるのである。

第四に文の內容と形式との相互がまた循環的に理會せられる。形式を辿つて內容が捉へられると共に、內容によつて形式が意味づけられるのである。

解釋と宗敎的態度　これ等の事態は何れもさきに解釋方法論の中で論述した所である。斯くして理會・解釋は一面には主觀への依存により、他面には方法上の循環により、常に相對的妥當性を有するに過ぎない。まことにシュライエルマッヘルの言へる如く、理會・解釋は、いつでも一層完全になり得べき餘地を殘せる「假定的なるもの」(ein provisorisches)である。この事は、併し吾々の不斷の修養と刻々の努力とを無益ならしめるものであつてはならぬ。永遠に相對的であることは實は刻々に於て絕對を與へられてゐることである。吾々は刻々の最善を盡せる理會・解釋をばその時に於ける絕對なるものとして、自信と勇氣とに支へなくてはならぬ。國語敎育の實踐に於ても、子弟をしてこの意味の自信と勇氣とを抱かせないことは不當であり、拙劣である。併しそれと同時に、やがてよりよき理會・解釋に達したならば、今の立場を直ちに棄却する覺悟がなくてはならぬ。この謙虛を前提としてのみ、さきの自信と勇氣とは得られるのである。今日の最善を信じて勇敢に、より善き明日を想うて謙虛に――これこそ相對の人生に於て刻々

の絶對を得る所以であつて宗教的態度の本質である。解釋學は斯くしてその哲學的歸結を實踐化するに當つては宗教的態度を必要とするのである。

——(完)

參考文獻

Aristoteles, De arte poetica (Bibliotheca Teubneriana)

Cassirer, E. Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1. Die Sprache. 1923.

Dilthey, W. Ideen über eine beschreibende und zergriedernde Psychologie. 1894. (Gesammelte Schriften 5.)

〃 Die Entstehung der Hermeneutik. 1900 (Gesammelte Schrifetn 5.)

〃 Die Einbildungskraft des Dichters.(Bausteine für eine Poetik) 1887. (Gesammelte Schriften 6.)

〃 Plan der Fortsetgung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Gesammelte Schriften 7.)

Freyer, H. Theorie des objektiven Geistes. (Eine Einleitung in die kulturphilosophie) 1928.

Heidegger,M. Sein und Zeit. 1927.

Hönigswald,R. Die Grundlagen der Denkpsychologie. 1925.

Husserl, E. Logische Untersuchungen. I・II・1900 f.

Jespersen, O. Language, its Nature, Development and Origin. 1922.

Litt, Th. Geschichte und Leben. (Probleme und Ziele kulturwissenschaftlicher Bildung) 1925.

〃 Individuum und Gemeinschaft. (Grundlegung der Kulturphilosophie) 1926.

〃　Möglichkeiten und Grenzen der Pädagogik. 1926.

Saussure, F.　Cours de lingistique générale. 1922.

Simmel, G.　Probleme der Geschichtsphilosophie. 1923.

Spranger, E.　Lebensformen. 1924.

〃　Psychologie des Jugendalters. 1925.

Steinthal, H.　Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. 1863.

Stenzel, T.　Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die Philosophische Begriffsbildung. 1921.

Platon.　Cratylus. (Oxford Classical Text, Platonis OPera I.)

Wach, J.　Das Verstehen. (Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen theorie in 19 jahrhundert 1. 1926.

蘆田惠之助氏　讀み方教授

飯田恒作氏　綴方指導の組織と實際

垣内松三氏　國語解釋學概說(國語教育科學講座)

同　國語表現學概說(同上)

同　實踐解釋學考

同　國語教授の批判と內省

同　國語の力

金原省吾氏　構想の研究

小林英夫氏　文法の原理(國語科學講座)

小林淳男氏　言語學史（國語科學講座）
佐藤鶴吉氏　近世解釋學（國語科學講座）
佐藤徳市氏　辨證法的解明讀方教育の新機構
篠原助市氏　理論的教育學
同　教育の本質と教育學
同　ディルタイの文化教育學（教育學研究第一卷九・十號）
神保格氏　言語學概說（國語科學講座）
田中豐太郎氏　讀方教育の實踐原理
土田杏村氏　文學論
西尾實氏　讀方教育論（國語科學講座）
丸山林平氏　國語教育學
三木清氏　社會科學の豫備概念
同　史的觀念論の諸問題
山内才治氏　素直な讀方教育

昭和十年三月二十五日印刷
昭和十年三月三十一日發行

國語科學講座（第十二回配本）

東京市神田區錦町一丁目十六番地
編輯兼發行者 株式會社 明治書院
代表者 三樹退三

東京市神田區三崎町二丁目一番地
印刷者 株式會社明章印刷所
代表者 細谷祐三

發行所 東京市神田錦町一丁目 株式會社 明治書院